

یکے از مطبوعات بزم اقبال، لاہور

تشکیل حدیث الہیاء اسلامیہ

یعنی

حکیم الامت حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

کی

انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ

مع مقدمہ، حواشی اور تصحیحات

ان

بیدنذر نیازی

بزم اقبال بزنسنگ داس گارڈن کلب روڈ - لاہور

علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کا موضوع
 نہایت درجہ اہم ہے اور اس کے مباحث بہت دقیق
 اور پیچیدہ ہیں۔ میں وجہ ہے کہ ان انگریزی
 خطبات کے ترجمے کے لیے سب سے پہلے ڈاکٹر سید
 عابد حسین (استاد فلسفہ جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی)
 سے رجوع کیا گیا۔ انہوں نے بسبب مصروفیت
 معذوری ظاہر کی تو قرعہٴ قرعہٴ فال علامہ کے ایک
 قریبی دوست سید نذیر نیازی کے نام پڑا۔ انہوں
 نے دوسرے خطبے کے چند اجزا کا ترجمہ
 نمونہً حضرت علامہ کی خدمت میں پیش کیا تو
 انہوں نے بعض الفاظ اور مصطلحات کی اصلاح
 فرمائی اور ترجمہ جاری رکھنے کا حکم دیا۔
 سید نذیر نیازی ان دنوں جامعہ ملیہ اسلامیہ ہی
 سے منسلک تھے۔ چنانچہ اس ترجمے کے سلسلے میں
 وہ مولانا محمد السورقی، مولانا اسام اور ڈاکٹر
 سید عابد حسین سے مشورے حاصل کرتے رہے اور
 مولانا سید سلیمان ندوی سے بھی استفادہ کیا۔

از قلم
الذی

یکے از مطبوعات بزم اقبال، لاہور

تشکیل حدیث الہیاء السلامیہ

یعنی

حکیم الامت حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

کے

انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ

مع مقدمہ، حواشی اور تصحیحات

از

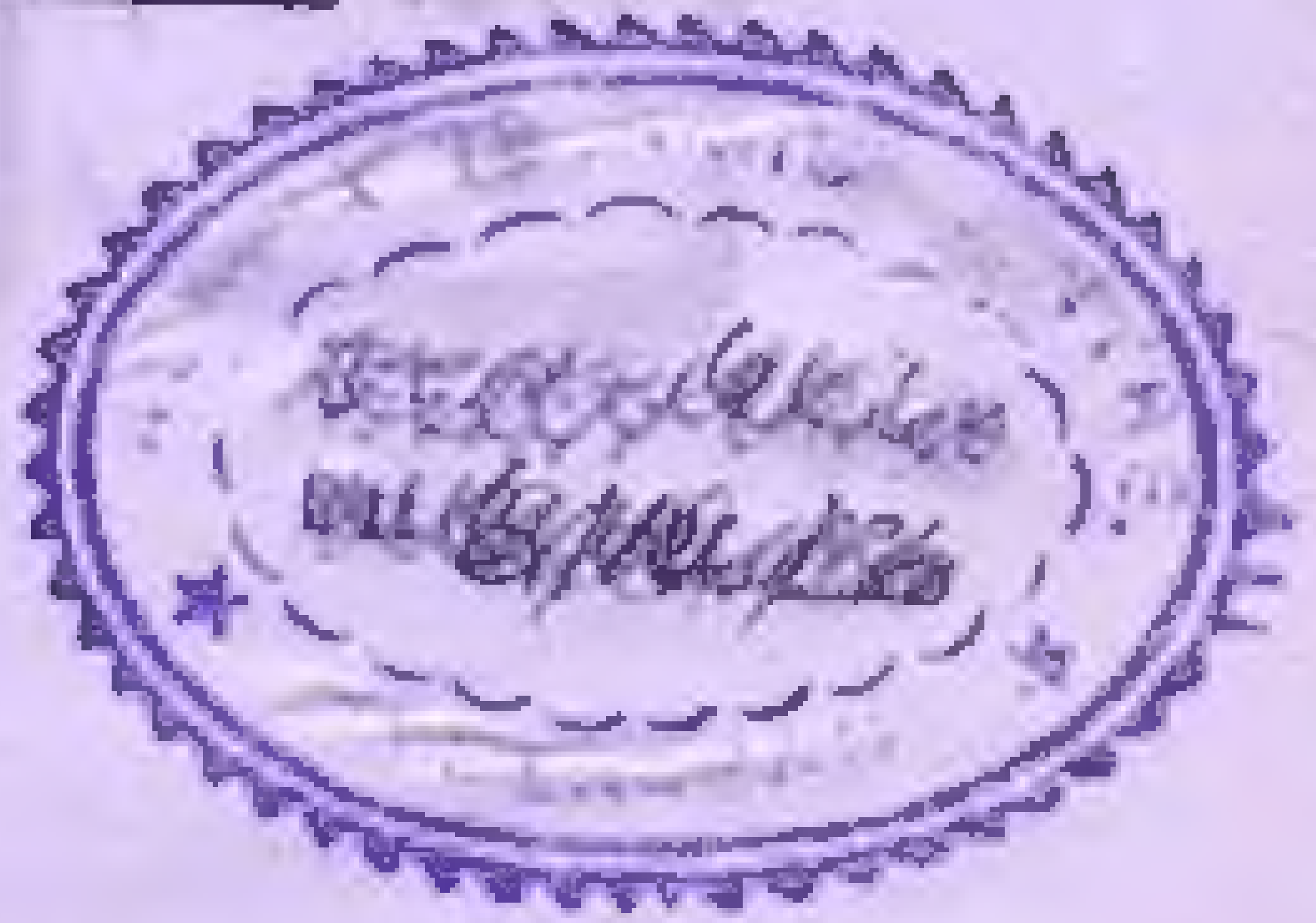
سید ندیر نیازی

بزم اقبال بزنسنگھ داس گارڈن کلب روڈ - لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع سوئم : مئی ۱۹۸۶ ع

تعداد : ۲۱۰۰



ناشر : احمد ندیم قاسمی
اعزازی سیکریٹری بزم اقبال ، لاہور

مطبع : مکتبہ جدید پریس ، شارع فاطمہ جناح ، لاہور

طابع : رشید احمد چودھری

قیمت : ۳۵ روپے

باجازت و تشکر جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال ایم ۔ اے ، پی ایچ ۔ ڈی ۔
چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ ۔

مشہولات

مقدمہ از مترجم

دیباچہ

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی مشاہدات
صفحہ ۱

دوسرا خطبہ

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار
صفحہ ۴۱

تیسرا خطبہ

ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا
صفحہ ۹۵

چوتھا خطبہ

خودی، جبر و لدر، حیات بعد الموت
صفحہ ۱۴۲

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

صفحہ ۱۸۸

چھٹا خطبہ

الاجتهاد فی الاسلام

صفحہ ۲۲۳

ساتواں خطبہ

کیا مذہب کا امکان ہے ؟

صفحہ ۲۷۸

تصریحات ۳۰۹

مصطلحات - اشاریہ

مقدمہ از مترجم

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، یعنی حکیم الامت حضرت علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کا راقم الحروف کے قلم سے یہ ترجمہ جسے قارئین آئندہ صفحات میں ملاحظہ کریں گے ، اس نسخے پر مبنی ہے جو ۱۹۳۴ میں بعض لفظی ترمیمات اور ایک اور خطبے کے اضافے کے ساتھ جسے ارسٹوٹلی لٹن سوسائٹی، لندن (Aristotelian Society, London) کی دعوت پر لکھا گیا ، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس کے زیر اہتمام طبع ہوا ۔ نسخہ اولیٰ کی اشاعت ۱۹۳۰ میں ہو چکی تھی اور اس میں صرف چھ خطبے شامل تھے ۔ لیکن اس دوسرے نسخے میں سات ، لہذا اس کے عنوان Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam سے Six Lectures کے الفاظ حذف کر دئے گئے ۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا عنوان بھی حضرت علامہ ہی کا تجویز کردہ ہے ۔ بات یہ ہے کہ دسمبر ۱۹۲۹ میں جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور باتوں باتوں میں خطبات کے اردو ترجمے کا ذکر آیا تو ارشاد ہوا کیا مضائقہ ہے ، ترجمہ ہو جائے تو غیر انگریزی دان ارباب علم بھی ان کا مطالعہ کر سکیں گے اور یہ امر شاید فائدے ہی کا موجب ہو ۔ گویا ترجمے کا خیال شروع ہی سے حضرت علامہ کے ذہن میں موجود تھا ۔ لہذا ۱۹۳۰ میں جب خطبات کا پہلا مجموعہ شائع ہوا تو اپنے ایک عنایت نامے میں انہوں نے مجھے لکھا کہ میں ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب (اس وقت استاذ فلسفہ جامعہ ملیہ اسلامیہ ، دہلی) سے ملوں اور دریافت کروں وہ ترجمے کا کام اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں یا نہیں ۔ پھر جب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے بسبب مصروفیت معذوری کا اظہار کیا تو قرعہ لا، مجھ پر پڑا ۔ یوں حضرت علامہ نے یہ خدمت راقم الحروف کے سپرد کی

اور فرمایا میں کچھ دنوں کے لیے لاہور چلا آؤں اور دوسرے خطبے کے چند صفحوں کا ترجمہ نموناً پیش کروں۔ لہذا ۱۹۳۰ کی گرمیوں میں راقم الحروف لاہور آیا اور حسب ارشاد دوسرے خطبے کے بعض اجزاء کا ترجمہ شروع کر دیا۔ حضرت علامہ نے ترجمہ ملاحظہ فرمایا، بعض الفاظ اور مصطلحات، حتیٰ کہ عبارتوں تک کی اصلاح کی۔ اس موقع پر کچھ اور احباب بھی موجود تھے۔ حضرت علامہ ترجمے کے بارے میں اظہار خیال فرماتے رہے۔ پھر راقم الحروف کو ضروری ہدایات دیں اور فرمایا ترجمہ جاری رکھو۔

حضرت علامہ نے اس موقع پر جہاں بہت سی باتیں ارشاد فرمائیں ان میں ایک خاص ہدایت یہ تھی کہ جو حضرات انگریزی زبان سے ناواقف، یا جدید فلسفہ سے نا آشنا ہیں، انہیں خطبات کا مطلب سمجھنے میں دشواری نہیں ہونی چاہیے۔ انہوں نے فرمایا ترجمے کے بعض اجزاء اگر علما کی نظر سے گذر جائیں تو اور بھی اچھا ہے۔ خوش قسمتی سے 'جامعہ' میں اس وقت استاذی مولانا محمد السورقی مرحوم و مغفور ایسا جید عالم دین موجود تھا۔ مولانا کو اس امر کا بڑا اشتیاق تھا کہ الہیات اسلامیہ میں حضرت علامہ کے خیالات معلوم کر سکیں۔ لہذا وہ بڑی توجہ سے خطبات کا ترجمہ سنتے۔ ان کے علاوہ مولانا اسلم مرحوم نے بھی بالالتزام ہر خطبے کا ترجمہ سنا۔ انہیں حضرت علامہ سے جو عقیدت تھی تاج بیان نہیں۔ ان موقعوں پر ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب بھی موجود ہوتے۔ خطبات کے مباحث اور مصطلحات پر گفتگو رہتی۔ مصطلحات کے سلسلے میں مترجم نے مولانا سید سلیمان ندوی سے بھی استفادہ کیا اور سید صاحب مرحوم و مغفور نے بھی اس تعلق کی بنا پر جو انہیں حضرت علامہ سے تھا بہ کمال شفقت بڑے قابل قدر مشورے دئے۔

یہاں یہ عرض کر دینا ہے محل نہ ہوگا کہ خطبات کے ترجمے کی تحریک ایک طرح سے راقم الحروف ہی نے کی تھی گو اس وقت کسے خیال تھا کہ یہ خدمت ایک روز اسی کو سرانجام دینا پڑے گی۔ میں اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں

حضرت علامہ کی اپنی رائے بھی یہی تھی کہ ترجمہ ہو جائے تو اچھا ہے۔ مگر وہ دیکھتے تھے کہ خطبات میں انہوں نے جو بحثیں خالصاً فلسفیانہ نقطہ نظر سے اٹھائی ہیں، ان کی صحیح اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے تو جب ہی کہ ہماری نگاہیں حیات انسانی کے بنیادی مسائل اور اس لئے تہذیب و تمدن کے گونا گوں مظاہر اور تقاضوں کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کی ساری تاریخ، علیٰ ہذا اسلام کے ماضی و حال پر ہوں۔ ہم سمجھیں دنیا اس وقت کن احوال سے گذر رہی اور اس کے فکر و نظر میں کیا انقلاب رونما ہو رہا ہے۔ لیکن تغیر اور انقلاب کی اس دنیا میں جہاں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، یہ سمجھنا کہ اس کا بنیادی مسئلہ کیا ہے، کوئی معمولی بات نہیں۔ اس کے لیے بڑی وسعت نظر اور تبحر علم کی ضرورت ہے۔ بغیر اس کے ناممکن ہے کہ مسلمان یہ سمجھ سکیں کہ اسلام کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور اس کی عقلی نوعیت کیا؟ مسلمانوں میں اس قسم کی وسعت نظر اور تبحر علم کی مثالیں بڑی شاذ ہیں اور نہ بھی ہوں تو عالم اسلام کی نشاۃ الثانیہ میں حضرت علامہ انہیں ذہناً اور عملاً جس راستے پر ڈالنا چاہتے تھے اس کا تصور ابھی اتنا عام نہیں ہوا تھا کہ ان کا مدعا آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ حضرت علامہ کے اس خیال کے بارے میں قارئین کی رائے کیا ہو اس کا فیصلہ تو انہیں کے ہاتھ میں ہے، مترجم کو بہر حال یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کے ارشاد کے مطابق اس کا فرض تھا کہ خطبات میں جہاں کہیں جدید افکار فلسفہ کی ترجمانی جن الفاظ اور مصطلحات میں کی گئی ہے ان کے لیے جو الفاظ، مصطلحات اور ترکیبات انتخاب کرے وہ انگریزی زبان اور مغربی فلسفے سے ناواقف حضرات کے لیے غریب اور نا مانوس نہ ہوں۔ جیسے یہ کہ جس مسئلے کی طرف بوجہ صرف اشارہ سا کر دیا گیا ہے اس کی تھوڑی بہت وضاحت ضرور کی جائے تاکہ خطبات کی کوئی بحث معلق نہ رہے، نہ اس کے متعلق کوئی غلط فہمی پیدا ہو۔ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں ان ہدایات کے پیش نظر مترجم کی ذمہ داری کس قدر بڑھ گئی تھی۔

ایک تو خطبات کا موضوع بجائے خود نہایت درجہ اہم اور اس کے مباحث بڑے دقیق اور پیچیدہ، دوسرے اس غیر معمولی قدرت کے باوجود، جو حضرت علامہ کو ادائے مطلب پر حاصل تھی، خطبات کی عبارتیں جن نئی نئی اصطلاحات، اشارات اور تلمیحات پر مشتمل ہیں ان کی وضاحت کے لیے ایک دفتر کی ضرورت ہوتی۔ لہذا سوال یہ تھا کہ حضرت علامہ کے نزدیک جن خیالات اور تصورات کو کسی قدر کھول کر بیان کر دینا ضروری ہے، انہیں کہاں تک کھولا جائے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے مترجم کی احتیاط اس سلسلے میں اتنی بڑھ جائے کہ وضاحت طلب عبارتیں باوجود وضاحت غیر واضح رہیں، یا یہ کہ وہ ان کی وضاحت اپنے نقطہ نظر سے کرنے لگے۔ پھر جیسا کہ حضرت علامہ کا ارشاد تھا، جوں جوں ترجمے کی رفتار ترقی اور مشکلات کی اطلاع ان کی خدمت میں پہنچتی رہی، یا جیسے جیسے مولانا سورتی اور مولانا اسلم نے کوئی استفسار فرمایا، مثلاً آیہ نور ہی کے متعلق، تو اس میں کوئی شک و شبہ باقی نہ رہا کہ تمام و کمال نہیں تو ترجمے کے بعض اہم اجزا کا حضرت علامہ کے ملاحظہ سے گذر جانا ضروری ہے۔ یہ گویا حضرت علامہ کی طرف سے اس کی ”نظر ثانی“ ہوگی۔ مگر پھر جب ترجمہ اس مرحلے پر پہنچا کہ اس کی نظر ثانی شروع ہوتی اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی صاف نظر آنے لگا کہ بعض مسائل کی تشریح ناگزیر ہے تو حضرت علامہ نے فرمایا کہ ترجمہ بلا مقدمہ نہیں ہونا چاہیے۔ انہوں نے لکھا مقدمے کی تکمیل راقم الحروف کو ان کے زہرِ ہدایت کرنا ہوگی۔ قارئین کو یاد ہوگا ۱۹۳۰ء میں جب خطبات کا پہلا نسخہ شائع ہوا تو حضرت علامہ کے اشارے سے ایک مختصر سا مضمون روزنامہ ”انقلاب“ میں شائع ہو چکا تھا اور جس سے مقصود یہ تھا کہ قارئین اس نکتے کو سمجھ سکیں کہ الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ میں فکرِ اقبال کا مقام کیا ہے۔

بہر حال یہ احتیاط اور یہ مصلحت تھی جس کے پیش نظر ترجمے کی رفتار اگرچہ نسبتاً سست رہی، باقی ۱۹۳۱ء کی

ابتدا ہوئی تو اس کا زائد حصہ مکمل ہو چکا تھا لیکن پھر ہوا یہ کہ راقم الحروف کو اس کا سلسلہ دفعتاً روک دینا پڑا۔ اس کی وجہ تھی وہ غیر معمولی پریشانی اور غم و الدوہ جس کا سلسلہ ۱۹۳۳ء، بلکہ ۱۹۳۵ء تک جاری رہا اور جس کا علم حضرت علامہ کو ہوا تو از رہ شفقت اور ہمدردی فرمایا کہ ترجمے کا سلسلہ رک جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ لہذا اس کی پھر سے ابتدا ہوئی تو ۱۹۳۳ء کے وسط میں اور تکمیل اس کے چند دنوں بعد۔ لیکن ۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۲ء تک حضرت علامہ زیادہ تر سفر میں رہے۔ باقی حصہ ۱۹۳۳ء کے وسط میں جب راقم الحروف نے عرض کیا کہ ترجمہ مکمل ہو گیا ہے، مجھے اجازت دی جائے، حاضر خدمت ہو کر مقدمے کی تکمیل کر لوں تو ارشاد ہوا کہ خطبات کا جدید نسخہ چولکہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس میں طبع ہو رہا ہے اور اس میں کچھ لفظی ترمیمات کی گئی ہیں، لہذا بہتر ہوگا میں اس کی اشاعت کا انتظار کر لوں۔ اس اثنا میں حضرت علامہ ”جامعہ ملیہ اسلامیہ“ دہلی کی یہ درخواست بھی منظور فرما چکے تھے کہ ترجمہ اس کی طرف سے شائع ہو، گو بعض مشکلات کے باعث جو آگے چل کر پیش آئیں ارہاب ”جامعہ“ اس منظوری سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ ادھر آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کا نسخہ بھی کسی قدر دیر یعنی ۱۹۳۴ء میں طبع ہوا، ایک اور خطبے کے اضافے کے ساتھ۔ لہذا قدرتی بات تھی کہ اس کے ترجمے میں بھی کچھ وقت صرف ہوتا۔ مگر پھر اسی زمانے میں حضرت علامہ دفعتاً بیمار ہو گئے اور بیماری بھی وہ جس سے پھر کبھی صحت یاب نہ ہوئے۔ اس صورتِ حالات میں ترجمے کی ”نظر ثانی“ یا مقدمے کی تکمیل کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ایک تو یہ سببِ علالت، دوسرے اس لیے کہ ۱۹۳۴ء سے ۱۹۳۶ء تک راقم الحروف کی سب سے بڑی مصروفیت یہ تھی کہ روز، اور روز نہیں تو ہر دوسرے یا تیسرے دن، ہالا لنزام حکیمِ نابینا، حکیم عبدالرہاب صاحب انصاری مرحوم و مغفور کی خدمت میں حاضر ہو کر حضرت علامہ کے مرض اور کیفیت مزاج کی اطلاع کرے اور پھر جیسے جیسے حکیم صاحب کی ہدایات ہوں

دوائی ان کی خدمت میں بھیج دیے۔ ۱۹۳۶ میں اسٹنہ جب راقم الحروف حضرت علامہ ہی کے ایما سے لاہور منتقل ہوا تو اس وقت ان کا مرض کہیں زیادہ ترقی کر گیا تھا اور ناممکن تھا وہ اس کاوش کے متحمل ہو سکیں جو ترجمے کی 'نشر تالی' میں پیش آتی۔ اس اثنا میں 'جامعہ' سے بھی سلسلہ گفتگو منقطع ہو چکا تھا اور اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا کہ ترجمہ کی اشاعت کا اہتمام کیا جائے۔ البتہ ایک امید باقی تھی اور وہ یہ کہ حضرت علامہ صاحب باب ہو جائیں تو اس کام کی پھر سے ابتدا کر دی جائے، لیکن یہ سب سب افسوس ہے پوری نہ ہونی جس کا اس لیے اور بھی دکھ ہے کہ حضرت علامہ کا خیال نہیں مطالب کو جو شخصیات میں ادا کیے گئے اور زیادہ وضاحت، بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرت علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تھا تو یہ کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہئے اس کے لئے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے۔ لہذا خطبات میں بہت سی بحثیں اگر تشنہ رہ گئی تھیں، یا تشنہ چھوڑ دی گئیں تو اس امید میں کہ ارباب نظر خود ان کو ہتھیلا کر سلسلہ استدلال مکمل کر لیں گے۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور یہی حقیقی وجہ تھی ان کے اضطراب کی۔

پھر جب ۱۹۳۸ میں حضرت علامہ کا انتقال ہو گیا تو خطبات کے ترجمے کی اشاعت کا خیال بھی ترک کر دینا پڑا۔ اس لیے کہ ترجمہ حضرت علامہ کے ایما سے کیا گیا تھا اور وہ انہیں کی امانت تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۳۸ میں یا اس کے بعد جب کبھی اس کی اشاعت کا سوال اٹھایا گیا تو راقم الحروف نے یہی کہا کہ اس کا فیصلہ اب وہی حضرات کر سکتے ہیں جو حضرت علامہ کی طرف سے ان کے خادگی امور کی نگرانی کر رہے ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں الٹہ جب بزم اقبال - اس وقت اقبال اکیڈمی - قائم ہوئی تو ترجمے کی اشاعت کا خیال بھی از سر نو پیدا ہو گیا۔ بزم نے چونکہ حضرت علامہ کے سربراہ دلبند ڈاکٹر جاوید اقبال سے ترجمے کی اشاعت کی باقاعدہ

منظوری حاصل کر لی تھی، لہذا راقم الحروف سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ اس کا مسودہ بزم کے حوالے کر دے۔ ظاہر ہے راقم الحروف کو اس میں کیا اعتراض ہو سکتا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض ضروری امور کے تصفیے اور مسودے کی از سر نو ترتیب میں۔ کیونکہ اس کی تبیض کا مرحلہ ہمیشہ ٹلتا رہا۔ بہت کالی دن لگ گئے جس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ۱۹۳۰ اور ۱۹۳۱ کے مسودات کو پھر سے جمع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ۲۵ برس کی مدت اور تقسیم ملک کے باعث کاغذات کی نقل و تحویل جن حالات میں ہوئی ان میں مسودے کا بہت سا حصہ بکھرا پڑا ہے۔ بعض یادداشتیں بھی مشکل سے دستیاب ہو سکیں۔ اس طرح قدرتِ مسودے کی حوالگی میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی، حتیٰ کہ ۱۹۵۶ سے پہلے اس کی طباعت کا آغاز نہ ہو سکا۔ بحمد اللہ کہ سال ڈیڑھ سال کی مدت کے بعد یہ مرحلہ بھی اتمام کو پہنچا اور خطبات کا وہ ترجمہ جو برس ہا برس سے ایک امانت کی طرح بند پڑا تھا قارئین کے سامنے آ رہا ہے۔ کم و بیش ستائیس برس کے بعد!

راقم الحروف ابھی عرض کر آیا ہے حضرت علامہ نے اس امر کی بالخصوص ہدایت فرمائی تھی کہ مترجم ہر ایسی عبارت کو، جس کا ترجمہ بسبب ایجاز کلام، یا جدید فلسفیانہ اور علمی افکار کی بحث میں کسی قدر مغلق یا غیر الفہم نظر آئے، بقدر ضرورت کھول دے، یعنی اسے ایک حد تک واضح الفاظ میں بیان کر دیا جائے۔ ۱۹۳۰ میں بھی جب حضرت علامہ نے دوسرے خطبے کے بعض اجزا کا ترجمہ ملاحظہ کیا تو اس طرح کی بعض عبارتوں کی وضاحت فرمائی، بعض میں ترمیم کر دی۔ لیکن یہ بڑی ذمہ داری کا کام تھا اور مترجم کسی عبارت کی توضیح یا اس میں تھوڑا بہت اضافہ کر سکتا تھا تو حضرت علامہ ہی کے ایما سے۔ لہذا وہ سب ایزادات اور ترمیمات جو مترجم کے نزدیک ضروری نہیں اس امید میں جمع ہوتی رہیں کہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کا نسخہ چھپ کر آجائے تو اس کے حوالے سے جہاں ترجمے کی 'نظر ثانی' ہو جائے گی وہاں ان ایزادات اور توضیحات کا اضافہ بھی جیسے

جیسے حضرت علامہ نے مناسب سمجھا کر لیا جائے گا ، مگر افسوس ہے ایسا نہ ہو سکا اور اس لیے نظر ہر حالات مترجم کے سامنے دو ہی راستے تھے ۔ یا تو ان ایزادات اور توضیحات کا خیال ہی چھوڑ دے یا اگر ان کا اضافہ کیا جائے تو اس طرح کہ اس کی ساری ذمہ داری مترجم پر رہے ۔ حضرت علامہ خود تو اس امر کا فیصلہ کر سکتے تھے کہ مترجم کی توضیحات کس حد تک درست ہیں ، لیکن مترجم ایسا کوئی فیصلہ کیسے کر سکتا تھا ۔ مگر پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ حضرت علامہ کی بعض توضیحات تو بہر حال موجود ہیں اور ان کا اقرار رکھنا بھی ضروری ہے ، یہی مناسب معلوم ہوا کہ وہ سب توضیحات جن کا اضافہ مترجم نے اپنے قلم سے کیا ہے دو حصوں میں تقسیم کر دی جائیں ۔ ایک وہ ۔ اور یہی ان کا زائد حصہ ہے ۔ جو بشکل تصریحات کتاب کے آخر میں موجود ہے ۔ دوسرا وہ ۔ اور نہایت مختصر ۔ جسے بشکل حواشی متن کے دہل میں جگہ دی گئی ہے ۔ حضرت علامہ کی معدودے چند توضیحات بھی حواشی ہی میں ملیں گی ، دوسرے خطے ہیں اور لفظ مصنف کے اضافے کے ساتھ ، تا کہ ان میں اور دوسرے حواشی میں آسانی امتیاز ہو سکے ۔ پھر اگرچہ مترجم ان سب توضیحات کو ۔ دوسرے حواشی کی طرح ۔ متن ہی کے اندر فوسین میں شامل کر سکتا تھا اس لیے کہ ان سے عبارت کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں آتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا ، ایک تو اس لیے کہ یہ توضیحات معدودے چند اور ہیں کہ ابھی عرض کیا گیا ہے دوسرے خطے سے متعلق ہیں ، ثانیاً فوسین کی موجودگی ۔ تا کہ اضافہ شدہ عبارت متن سے الگ رہے ۔ نہ صرف حسن طابع کے خلاف تھی ، بلکہ متن کی روانی میں بھی حارج ہونی ۔ ہاں عمدہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ ان سب حواشی کی حیثیت حواشی کی بجائے عبارت ہی کے ایک حصے ، یعنی ن تمام حملوں کی ہے جن کے آگے چھوٹا سا خط اس لیے کھینچ دیا گیا ہے کہ قارئین چاہیں تو ان کو متن کے ساتھ ملا کر بھی پڑھیں ۔ اس طرح ان کا مطلب شاید اور زیادہ واضح ہو جائے گا ۔ رہے وہ حواشی جن کی نوعیت فی الواقعہ حواشی

کی ہے سو ان کی تعداد بڑی محدود ہے۔ مزید یہ کہ ان کے آخر میں لفظ مترجم کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

مقدمے کے بارے میں البتہ راقم الحروف کو یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کی ناگہانی علالت کے باعث جس طرح ترجمے کی 'نظر ثانی' نہ ہو سکی، بعینہ مقدمے کے لیے بھی وہ ان سے کوئی واضح ہدایات حاصل نہیں کر سکا، بجز اس کے کہ خطبات کے موضوع ہر وقتاً فرماتا جو گفتگوئیں ہوتی رہیں، یا مسائل زیر بحث کے متعلق حضرت علامہ نے اگر کبھی کچھ اشارات فرمائے وہ مترجم کے ذہن میں تھے اور مترجم نے انہیں ارشادات کی بنا پر چند ایک معروضات تمہیداً سپرد قدم کر دیں۔ بالفاظِ دیگر اس مقدمے کی حیثیت بھی اس 'مقدمے' کی نہیں جو خیل تھا حضرت علامہ کے حسب ارشاد لکھا جانے کا، بلکہ ان سب دسوں کے ایک اجلی تذکرے کی جو اس سلسلے میں پیش آتی رہیں اور جن کی تفصیل کسی دوسری جگہ۔ مکتوباتِ اقبال میں۔ ملے گی۔

قارئین کو معلوم ہے خطبات کا موضوع ہے الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید، لیکن فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو لفظ الہیات قدرے وضاحت طلب ہے۔ ایک لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں الہیات عبارت ہے اس فکر سے جو ذاتِ الہیہ کے اثبات پر مرتکز رہتا اور جمعہ حقائق کی تشریح اس کے حوالے سے کرتا ہے۔ عام معنوں میں اس کا مطلب ہے مذہبیات یعنی وہ سلسلہ بحث و استدلال جس سے ہر مذہب اپنے مخصوص تصورات کی تائید اور عقلی جواز کا سہارا ڈھونڈتا ہے لیکن جو بہت کم ہوتا ہے فلسفیانہ غور و فکر کے معیار پر پورا اترے۔ اصل اس اصطلاح کی یونانی لفظ تھیالوجی ہے (تھیوس بمعنی الہ) جسے گویا مابعد الطبیعیات کا مترادف سمجھنا چاہیے، اس لیے کہ یونانی فلسفہ میں خدا (یا بہت سے خداؤں) کا وجود مسلم تھا اور اس کے مابعد الطبیعی غور و فکر کا سلسلہ اسی پر جا کر ختم ہوتا تھا۔ لہذا یہ جو مشرقی ادب میں افلاطون کے نام کے ساتھ 'الہی' کا اضافہ کیا جاتا ہے اس سے یہ غلط فہمی نہیں

ہونی چاہیے کہ افلاطون کے فکر کی حیثیت مذہبی تھی۔ اس لیے کہ باوجود اس کی مذہبیت کے ہم افلاطون کا شمار فلسفیوں ہی میں کریں گے۔ بہر حال یہاں جس امر پر زور دینا مقصود ہے وہ یہ کہ الہیات کا اصل موضوع ہے حقیقت کا ادراک اور اس کی تعین و ترحیل، اور یہی وجہ ہے کہ خطبات کے انگریزی عنوان 'مذہبی فکر' Religious Thought کے لیے اردو میں لفظ الہیات کا انتخاب کیا گیا۔ یوں بھی خطبات کا مدار بحث ہستی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وحی اس ساری بحث اور کاوش کا حاصل۔ مگر الہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کی ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ال مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا ویسا ہی جزو ہیں جیسے حقیقت مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔ حاصل کلام یہ کہ خطبات کی نوعیت سرتاسر علمی اور فلسفیانہ ہے۔

اس سلسلے میں لفظ مذہب کا صحیح مفہوم بھی ایک حد تک واضح کر دینا ضروری ہے۔ مذہب کا نام لیجئے تو فائنکس ہے ہمارا ذہن ذات الہیہ کی طرف متقل نہ ہو جائے اور پھر اس سے بعض مخصوص عقاید اور اعمال کی طرف۔ اس لیے کہ مذہب کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم بے خدا کی شسی کا اقرار کر لیا، خواہ اس اقرار کی نوعیت کچھ بھی ہو اور اس لئے اس کے پس منظر زندگی کو ایک مخصوص اور معین سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ یوں مذہب کا مسئلہ زندگی کا مسئلہ بن جاتا ہے اور پھر مذہب کے راستے سے زندگی کا رخ کھینچے، یا زندگی کے راستے سے مذہب کا، دونوں صورتوں میں اس مسئلے کی حیثیت 'مذہبی' ہو جاتی ہے، یہی ایک ایسے مسئلے کی جس کا حل زندگی کے لیے ناگزیر ہے اور جس کا ما حاصل یہ ہے کہ یہ عالم جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، اس میں مابعد حقیقت شہرا مودع کہ ہے، اصولاً اور عملاً ہم اس میں کیا روش اختیار کریں تاکہ اس سے بہترین نتائج مترتب ہوں؟

لہذا یہ موقف 'مذہبی' ہو یا 'غیر مذہبی' جس طرح مذہب کی صورت میں اس کا ایک نظری اور عقلی پس منظر ہوگا، بعینہ علم اور عقل پر اساس کے باوجود اس کی نوعیت مذہبی رہے گی۔ زندگی کو بہر کیف کسی نہ کسی مرحلے پر اس قسم کا کوئی موقف اختیار کرنا پڑے گا، خواہ دانستہ یا نا دانستہ اور جس میں عقلی اعتبار سے ہم پھر اسی مقام پر آ جاتے ہیں جو مابعد الطبیعی غور و فکر کا نقطہ آغاز ہے، گو اس غور و فکر میں ہم صرف عقل پر قناعت نہیں کریں گے۔ ہاں ہم اس غور و فکر کی انتہا جس فیصلے پر ہو گی اس سے عقل کی تنقیص لازم نہیں آئے گی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا دار و مدار سرتاسر عقل پر نہ ہو۔ عام مصطلحات میں ہم اس روش کو 'ایمان' سے تعبیر کیا کرتے ہیں جس میں ہمارا منطقی فہم غلطی سے عقل کو ایمان کا منافی سمجھ لیتا ہے، حالانکہ ان کے درمیان کوئی نزاع نہیں۔ خطبات کے مطالعے میں بہر حال ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ الہیات کا حقیقی منصب اور مذہب کی صحیح حیثیت یہ لحاظ زندگی کے ایک مسئلے کے۔ تاکہ ہم اس نقطہ نظر کو تمام و کمال سمجھ سکیں جس کے ماتحت یہ خطبات ترتیب دئے گئے۔

پھر اس نقطہ نظر کا سمجھ لینا اس لیے بھی ضروری ہے کہ خطبات میں وہ مسئلہ جو الہیات کا موضوع ہے عقلی اور مذہبی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے 'حیاتی'۔ دونوں پہلوؤں سے زہر بحث آ گیا ہے۔ ان کی ابتدا اگر اس سوال سے ہوتی ہے کہ عقل محض کی رسائی کیا حقیقت مطلقہ تک ممکن ہے تو انتہا اس پر کہ عقل و فکر کے علاوہ بعض اور تقاضے بھی ہیں جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ اس مسئلے کا جو مابعد الطبیعیات کے سامنے ہے از روئے علم کوئی حل تلاش کریں اور جس سے ان خطبات میں از اول تا آخر ایک منطقی ترتیب قائم ہو گئی ہے۔ منطقی اس لیے کہ ایک ہی موضوع ہے جو اصولاً عقلی اور مذہبی۔ یا جیسا کہ ہم نے کہا تھا 'حیاتی' اور اس لیے 'اسلامی'۔ نقطہ نظر سے پھیلتا چلا گیا ہے لیکن جس میں نہ عقل نے اپنی حدود سے تجاوز کیا ہے، نہ فکر وجدان سے

متصادم ہے ، نہ زندگی کو اس روش سے رابا ہے جو مذہب اس کے لیے تجویز کرتا ہے اور نتیجہ یہ کہ اس ساری بحث میں اگر عقل ایمان سے ہم آہنگ ہے تو علم عمل سے ۔ فکر اس حقیقت کا عقلی تصور ہے جس سے وحدان کو اتصال و تقرب کی آرزو ہے ۔ ایمان وہ موقف جس کی بنا پر ہم زندگی کی تعبیر ایک مستقل اور محکم اس پر کرتے ہیں ۔ عمل بجائے خود یہ تعبیر جس سے فرد کو تکمیل ذات اور جہانت کو اپنے پیہم ارتقا اور نمو و نما کا راستہ مل جاتا ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے اور دوسرے خطے میں اگر اصل بحث 'علم' کی ہے جس میں فکر اور وحدان کا جائزہ لیتے ہوئے ذات الہیہ کا اثبات کیا گیا ہے تو تیسرے اور چوتھے خطے میں ذات الہیہ کے تصور ، اس کی صفات مہمہ ، انسان اور کائنات ، حیات بعد الموت ، دعا ، حیر و شر اور جبر و قدر ایسے مسائل کی ۔ اور جس سے قدرتا یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں ہمارا مطمح نظر زندگی کے بارے میں کیا ہے ، لہذا اسلامی ثقافت اور اسلامی نظامِ مدنیت ، با ریاست اور قانون کی بحث ناگزیر ہو گئی جس پر پانچواں اور چھٹا خطبہ مشتمل ہے ۔ ساتویں خطبے میں یہ سب مسائل پھر زندگی کا مسئلہ بن کر ہمارے سامنے آ جاتے ہیں اس لیے کہ انسان اور انسان کے ساتھ ساتھ عالم انسانی کے یک جزو کی حیثیت سے ہم یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ ہماری اس عقلی کاوش ، با بختی ایمان کی جسے ہم فلسفہ اور مذہب سے تعبیر کرتے ہیں ، کوئی حقیقت ہے یا نہیں ؟ ہماری تہذیب و تمدن کا مستقبل کیا ہے ؟ ہماری تدبیر کیا ؟ جس میں ہم پھر فکر سے علم اور علم سے مذہب یعنی اسلام کی طرف آ جاتے ہیں اور جس میں اس امر کا اقرار کئے ہیں ہیں بڑی کہ ہماری ذات کسی ایسی برتر اور وسیع تر ذات سے وابستہ ہے جس نے کائنات اور اس کے ذرے ذرے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے ۔ لہذا ان خطبات کا عنوان 'تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' ۔ 'تشکیل' ایک نئے فکر کی تشکیل ہے ۔ 'الہیات' عقل اور ایمان کا وہ نقطہ اتصال جس کی بنا علم پر ہے اور

’اسلام‘ مخصوص حقائق کی اس دنیا میں زندگی کا راستہ ۔

لیکن ہو سکتا ہے یہاں پہنچ کر سوال کیا جائے ، گو اس سوال کا یہ موقعہ نہیں کہ ایسا کوئی نقطہ نظر کیا ممکن بھی ہے جس پر علم و عمل ، فکر اور وجدان سب جمع ہو جائیں ؟ جسے عقل قبول کر لے اور جس سے ادراک حقیقت میں ہمارا قدم فی الواقعہ آگے بڑھتا رہے ؟ اس کا جواب ہے کہ نہیں ۔ اس لیے کہ فکر اور وجدان کیا ہیں ؟ وہ ذہنی اعمال جن کی نوعیت اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہے ، لہذا ان کا منصب بھی الگ الگ مگر جن میں اصلاً کوئی تصادم نہیں ۔ اس لیے کہ وہ جس کل ، یعنی ہمارے شعور کی گہرائیوں سے احزاً کی شکل میں ابھرتے اور علم و عمل کی راہیں کھولتے ہیں بالآخر اسی میں گم ہو جاتے ہیں ۔ بعینہ عام و عمل کے درمیان بھی ایک حیاتی رشتہ قائم ہے ۔ گویا ایک کو دوسرا مستلزم ہے ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عمل کا کوئی ذہنی پس منظر نہ ہو ، یا علم کی حرکت سے عمل کوئی اثر قبول نہ کرے ؟ یوں بھی عقن ہو یا ایمان ہمارے علم و عمل ، فکر اور وجدان میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ ان کا ارتکاز کسی ایسی اساس پر ہوتا رہے جو شروع ہی سے ان کے اندر موجود ہے اور جس کے بغیر ناممکن ہے ان کا نشو و نما جاری رہے ۔ یونہی ان کے اندر زندگی اور حرکت پیدا ہو کی اور یونہی باہم دگر ارتباط اور ہم آہنگی کی بدولت اظہار ذات کے نئے نئے مراتب ان پر منکشف ہوں گے ۔ ہمارے نزدیک یہ ارتباط اور یہ ہم آہنگی ان کی سرشت میں داخل ہے جس سے ان کا کوئی مظہر حالی نہیں ۔ لہذا دیکھنا چاہئے وہ کیا مسئلہ ہے جو ان خطبات کا محرک ہوا اور جس سے علم و عمل اور فکر و وجدان کی بحث ناگزیر ہو گئی ۔ یہی کہ ادراک حقیقت کی سہمی میں ان کے کیا معنی ہیں ؟ ان سے کچھ حاصل رہی ہوتا ہے یا نہیں ؟ یا پھر یہ کہ ہم اس مسئلے کہ طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کریں ؟ تا کہ اگر ایک زاویہ نظر سے اس کا کوئی حل ممکن نہیں تو

دوسرے زاویہٴ نظر سے اس کا کوئی حل تلاش کیا جائے۔
اس لیے کہ جو مسئلہ اپنی جگہ پر ناگزیر ہے اور کسی نہ
کسی رنگ میں اپنا ایک حل تلاش کر لیتا ہے ایسے لابنحل
چھوڑ دینا غلطی ہے۔

مثلاً اگر فکر نارسا ہے اور وجدان ناقابل اعتبار۔ اگر
علم کا تعلق صرف مدرکات حواس سے ہے اور عمل محض انضباطِ
ذات کا ایک ذریعہ، یا اگر یہ سب اپنے اپنے رنگ میں حقیقت
کے ترجمان ہیں اور اس لیے ایک ہی راستے پر کامزن، یا سب
نہیں صرف ایک مؤثر ہے، باقی لا حاصل، تو سوال پیدا ہوتا ہے
کہ ہم اس مسئلے، یا مسائل کا فیصلہء حو اس طرح پیدا ہو
جاتے ہیں کس طرح کریں؟ زندگی کے حوالے سے یا زندگی کا ان کے
حوالے سے؟ جسے یہ کہ ہمیں ان میں کسی ایک کے جواب
پر قناعت کر لینی چاہئے یا پھر ان سب کے جوابات کا
لحاظ رکھتے ہوئے یہ دیکھنا ہوگا کہ زندگی ہے کیا؟
ہم اس کو کیا سمجھتے اور اپنی ذات اور کائنات کے
بارے میں کیا رائے قائم کرتے ہیں؟ مگر آپ کہیں گے
یہ اپنی ذات اور کائنات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنا،
یا زندگی کے حوالے سے مسائل یا مسائل کے حوالے سے زندگی
کے متعلق کسی فیصلے پر پہنچنا کیا ضروری ہے؟ اس کا ایک
جواب تو یہ ہے کہ یہ سب مسائل چونکہ زندگی ہی سے پیدا
ہوتے ہیں اس لیے زندگی مجبور ہے کہ ان کا کوئی حل
دریافت کرے۔ ثانیاً ان میں کوئی مسئلہ بھی ایسا نہیں جس
کا حل زندگی پر اثر انداز نہ ہو، لہذا مصلحت یہی ہے
اور زندگی کا مفاد بھی اسی کا متقاضی کہ یہ حل غلط نہ ہو۔
لیکن پھر یہی امر کہ یہ حل غلط نہ ہو اس مسئلے کو ایک
دوسری شکل میں ہمارے سامنے لے آتا ہے اور وہ یہ کہ فکر ہو
یا وجدان، ہم اس بارے میں کوئی رائے بھی قائم کریں،
یا زندگی میں ہماری روش کچھ بھی ہو، عقلی یا ایمانی یہ سارا مسئلہ
آخر الامر علم ہی کا تو مسئلہ ہے۔ اس لیے کہ علم ہی کی بنا
پر ہم یقین و اعتماد کے ساتھ اپنا کوئی موقف طے کر سکتے ہیں۔
مگر پھر علم کیا ہے؟ وہ عقلی کوشش جس سے مقصود ہے

مدرکاتِ حواس کی بدولت 'ذات' اور 'غیر ذات' یعنی کائنات اور جو کچھ اس میں ہے اس کا ادراک، یا مدرکاتِ حواس کے علاوہ اس کا کوئی اور سرچشمہ بھی ہے جس سے اس کا رشتہ ایک حقیقی سرمدیہ سے جا ملتا ہے؟ اب بادی النظر میں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ ہمیں حقیقت کا تھوڑا بہت علم ضرور ہے جس میں فکر اور وجدان دونوں حصہ لیتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ کہ ہم اس سے بے تعلق بھی نہیں۔ لیکن پھر اس کے ساتھ ساتھ ہمارا یہ احساس ان شکوک اور الجھنوں سے بھی تو خالی نہیں جو گویا علم اور عقل کا لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ علم اور عقل ہیں جن کو زندگی کی آزمائش سے گزرنا پڑے گا، یا زندگی جسے علم اور عقل کی آزمائش درپیش ہے؟ یہ الفاظ دیگر ہمیں چاہئے حادثہ تحصیل و طلب میں ہمیشہ آگے بڑھتے رہیں، قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی زندگی کے لیے کیا ہیں، یا یہ کہ ہمارے حادثہ تحصیل و طلب کا کوئی رخ ہے، کوئی سبب جس سے اس کے اندر کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایسی منزل کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ لیکن ہو سکتا ہے آپ کہیں زندگی تو نام ہی تحصیل و طلب کا ہے۔ اس میں حادثہ و منزل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تحصیل و طلب ہی میں اس کے حسن و ارتقا و نشو و نما کا راز مضمر ہے۔ لہذا یہ سبب کہوں کہ اس کے کچھ معنی بھی ہیں یا نہیں؟ بجا اور درست، بشرطیکہ ہم اس حقیقت کو فراموش نہ کریں کہ تحصیل و طلب کا عمل ایک مثبت عمل ہے جس کا یہ مطلب نہیں کہ زندگی ہمیشہ تکلیف دہ اضداد یا شکوک و اوہام میں اجڑی رہے تا آنکہ ان کے اندرونی تضادم سے اس کی ہستی درہم برہم ہو جائے۔ تحصیل و طلب کا منصب ہے احرارِ حیات کی شیرازہ بندی جس کے بغیر ناممکن ہے ہم اس وحدت کو جو عبارت ہے زندگی سے فاجع اور برقرار رکھ سکیں۔ مزید برآں تحصیل و طلب کا عمل حروی بھی ہو سکتا ہے، کی بھی۔ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ ایسی ایک پہلو سے حقیقت کی طرف بڑھیں، یا سب پہلوؤں کے پیش نظر مجموعاً اس کو

سمجھنے کی کوشش کریں جیسا کہ بظاہر فلسفہ کو دعویٰ ہے۔ ایک صورت میں ہم یہ دیکھیں گے کہ ہم نے جس پہلو سے جو مسئلہ چھیڑا تھا اس کی انتہا کہاں ہوئی۔ بصورت دیگر یہ کہ ان سب مسائل کا جو اس طرح پیدا ہونے ہیں، اقتضا کیا ہے۔ یعنی آخر الامر یہ سارا مسئلہ کیا شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ بظاہر کچھ مسئلے اگرچہ فلسفیانہ ہیں، کچھ علمی، کچھ عملی، علیٰ هذا القیاس کچھ اور، جن سے ہم الگ الگ شی بحث کر سکتے ہیں۔ یوں ہی ہم سمجھیں گے بحیثیت مسئلے کے کوئی مسئلہ ہے کیا اور یوں ہی کامیابی کے ساتھ ہم ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ سکتے ہیں۔ لیکن ان سب کا تعلق چونکہ ایک ہی حقیقت سے ہے جو طرح طرح سے ہمارے سامنے آتی ہے اور جس کو ہم طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، لہذا ان کا رشتہ اصلاً کبھی منقطع ہوا، نہ ہوگا۔ وہ ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں اور اس لیے باہم ارتباط اور ہم آہنگی پر مائل ہیں کہ سب مل کر اس منزل پر پہنچ سکیں جس کی انہیں جستجو ہے۔ لہذا کوئی بھی مسئلہ ہو ہم اس کے آخری فیصلے میں ایک کو دوسرے سے بے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ مثلاً اسی مسئلے میں جو زیر بحث ہے جس طرح عقل اور فکر کی ایک جگہ ہے، وہی شی ہمارے ذوق وجدان اور واردات باطن کی اور اس لیے اس باب میں جو بھی فیصلہ ہوگا، آخر کار ان سب کی رضامندی سے ہوگا، خواہ یہ فیصلہ مثبت ہو، یا منفی۔ حاصل کلام یہ کہ تحصیل و طالب کا عمل اگرچہ لامتناہی ہے لیکن اس کی ایک اساس ہے اور ایک عمود جو ہمارے اس احساس کا سرچشمہ ہے کہ ہم چم راستے پر چل رہے ہیں اس کا گذر اندھیروں اور سایوں میں نہیں ہوتا۔ وہ نورِ ہدایت سے منور ہے اور اس کثرت کو سمیٹنے ہوئے جس میں اس کا اظہار ہو رہا ہے بتدریج کسی بنیادی وحدت کی طرف لیے جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تحصیل و حاسب کا ہر عمل خواہ حزوی ہو، خواہ کلی اس کی نوعیت اپنی جگہ پر فیصلہ کن شے کی اور پھر محض اس لیے کہ اس کی نوعیت فیصلہ کن ہوگی ہم سمجھتے ہیں ہمارے شعور اور ہمارے

ارادوں میں سچ سچ کوئی مقصد کام کرتا اور کسی منزل کی سمت ہماری رہبری کر رہا ہے۔ لہذا نہ فلسفہ، یعنی ہماری یہ کوشش کہ عقلاً حقیقت تک پہنچیں یک سعی لا حاصل ہے، نہ مذہب کوئی سودائے خام اور ہماری یہ کوشش کہ ہم اپنے قوائے ذہنی اور ہوش و حواس کی مدد سے حقائق پر دسترس حاصل کریں، کوئی بے کار مشغلہ۔ لہذا یہ حیات فرد ہو، یا جماعت، اسے سیرت اور شخصیت کی تعمیر کہیے، یا تہذیب و تمدن کا فطری اور طبعی نشو و نما جس نے رشتہ رفتہ ہمارے قوائے علم و عمل کو چھیڑا، ان سب کا وجود قائم ہے تو علم و حکمت کی طرح ہمارے اس تین کے سہارے کہ ہماری یہ جد و جہد عبث نہیں، ہمیں اس میں کسی نتیجے کا منتظر رہنا چاہیے، کیونکہ اس کی ایک اساس ہے جس میں ہمارا تعلق کسی حقیقت سے قائم ہو جاتا ہے اور جس میں ہم بہوش و حواس اپنی عقل و فکر اور جذبات و احساسات یعنی ماری ذات کے ساتھ دلرادہ قدم اٹھاتے ہیں۔ لیکن جس کے باوجود کبھی حیل بھی نہیں آتا کہ ان میں باہم کوئی نزاع ہے، یا اگر کسی پہلو سے اور کسی رنگ میں ہے یہی تو دور نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان سب کا منصب ایک ہی وحدت کی ترجائی ہے جسے تمام و کمال سمجھنے کے لیے ہمیں کسی ایسے نقطہ نظر سے کام لینا پڑے گا کہ ہماری عقل و فکر کا تعلق براہ راست اس سے قائم ہو جائے۔ جب تک یہ نقطہ نظر قائم نہیں ہوتا ہمارے غور و فکر ہی میں کوئی معنی پیدا ہوں گے، نہ علم و عمل میں۔ خواہ یہ زندگی ہے جو ان کی آزمائش سے گذر رہی ہے، یا وہ زندگی کی آزمائش سے۔

لیکن یہ نقطہ نظر اگر قائم نہیں ہوا، یا قائم ہوا بھی اور اس سے بہت کم اعتنا کیا گیا، تو اس کے کچھ وجوہ ہیں۔ مثال کے طور پر فکر ہی کو لیجیے۔ فکر اگرچہ ذہن انسانی کا وہ خاصہ ہے جس کا عمل دھن زندگی میں ہمیشہ جاری رہتا ہے اور رہے گا، مگر جس نے اس کل کو نظر انداز کرتے ہوئے، جس کا وہ خود ایک جزو ہے، یعنی مجرداً جب فلسفہ کی شکل اختیار کی تو ان قوموں میں جو محسوس کی خوگر تھیں اور جن کا

خیال یہ تھا کہ کثرت کا وجود اپنی جگہ پر مستحق ہے۔ یہ وثنی نقطہ نظر تھا اور ظاہر ہے دیر تک قائم نہیں رہ سکتا تھا اس لیے کہ ممکن تھا کثرت بطور کثرت اپنے عناصر میں کوئی مناسبت پیدا کر سکتی۔ لہذا وثنی تہذیب و تمدن نے مجرد مکرر مسہارا لیا اور مجرد مکرر نے وحدت کی جستجو کی اور کثرت کے ساتھ ساتھ زمان و مکاں کی اس دنیا کا بھی انکار کر دیا جس میں اس کا اظہار ہو رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کے نشو و نما کے اول اول جو راستہ اختیار کیا اس میں حقیقت صرف مکرر تک محدود ہو کر رہ گئی۔ حالانکہ بحیثیت ایک کل حقیقت کے تصور کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس سے اشیا و حوادث، باتوں کہیں کہ واقعات اور حقائق کی دنیا باطل ہو جائے۔ یوں فلسفہ اور مذہب میں کوئی تعلق قائم رہا، نہ فلسفہ اور تہذیب و تمدن میں۔ برعکس اس کے وہ ان کے پہلو پہلو ایک طرف رہے۔ انتشار خیز عنصر ثابت ہوا۔ جدید فلسفہ کی یہ حیثیت کہ و بیش آج بھی قائم ہے۔ کچھ بسا ہی معاشہ مذہب کا ہے۔ بحیثیت ایک تقاضائے زندگی اس کا منصب یہ تھا کہ حقائق سے تمسک پیدا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ وسعت اور تنوع کا باعث ہو۔ لہذا اس کا ایک پہلو ضبط و انضاط ہی ہے جسے غلطی سے حب ترک عمل پر محمول کر لیا گیا تھا اس کی حیثیت محض طوائف کی رہ گئی اور اس لیے فکر اور فکر کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن کی اس دنیا سے بھی اس کا رشتہ کٹ گیا جس کا ردہری دراصل اسے منصود تھی۔ مگر پور تہذیب و تمدن کا وجود ایسی جگہ پر ناگزیر ہے، کیونکہ تہذیب و تمدن عبارت ہے ان مقصود سے جو گونا گونا گوی فطرت کے قار و بود ہیں لہذا اس کے نشو و نما نے اپنا ایک خدا گمانہ راستہ اختیار کر لیا اور زندگی کی وحدت ان تکلف سے اعداد میں بٹ گئی جن کی سی ایک الگ الگ دنیا ہے اور اس لیے ہمارے سامنے ایک نہیں کئی راستے ہیں۔ یہ راستے کہیں نہیں ملتے، نہ یہ ممکن ہے کہ خاص حد سے آگے بڑھ سکیں۔ ایک راستہ عقل و فکر کا ہے، ایک ایمان و یقین، ایک عدم و حکمت اور ایک تہذیب و تمدن یا ان تقاضوں کا جو حیات فرد اور جماعت کی صورت گر ہیں

لیکن جن کی نہ کوئی مشترک اساس ہے ، نہ کوئی جامع اصول جو ان سب کو کسی ایک منزل پر لے جائے۔ اندر میں صورت ہماری کوشش یا تو یہ ہوتی ہے کہ وہ سب حد بندیاں جو ہمارے سونے فہم نے فلسفہ اور مذہب ، یا علم و عمل میں قائم کر رکھی ہیں جوں کی توں ہر قرار رہیں ، یا کسی ایک کو تمام حقیقت سمجھتے ہوئے دوسرے کو اس میں ضم کر دیں۔ ہم سمجھتے ہیں یوں ہمارا ذہن شاید انتشار اور خلفشار سے محفوظ رہے گا ، یا پھر ہم عقل اور ایمان کی فرسودہ اور لا طائل بحثوں میں الجھ جاتے ہیں اور نہیں سمجھتے کہ عقل اور ایمان علم ہی کے دو پہلو ہیں۔ ان میں نزاع پیدا ہوتا ہے تو اس وقت جب کسی ایک خیال کے مقابلے میں جسے ہم از روئے علم صحیح سمجھتے ہیں ، کوئی دوسرا خیال پیش کیا جائے۔ لیکن اس صورت میں بھی تو یہ براع عقل اور ایمان کا نہیں ہوگا ، عقل اور کسی دوسرے عقیدے ، خیال یا نظریے کا ہوگا۔ اس لیے کہ ایمان تو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اور اس کا سرچشمہ ہے وہ یقین جس سے علم میں علم کی شان پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ جہاں از روئے علم آپ نے ایک خیال رد کیا وہاں اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا خیال ضرور آپ کے ذہن میں موجود ہوگا ، یا نہیں تو جلد یا بدیر ہو جائے گا۔ عقل اور ایمان بھر حال توام ہیں اور توام ہی رہیں گے۔ لیکن ہم اس باب میں جو غلطیاں کر رہے یا کر چکے ہیں ان کی وجہ شاید یہ ہے کہ فلسفہ کا آغاز ، جیسا کہ مترجم عرض کر آیا ہے ، وثنی العہدہ قوموں میں ہوا ، یا پھر عز ادک استثنا کے ان لوگوں میں جن کا نقطہ نظر ثنوی تھا یعنی جو حقیقی کا رشتہ واقعی سے ہیں جوڑ سکے ، یا شاید ہم نہیں سمجھتے وہ کیا تقاد تہا جس نے ہمارے شعور کو حرکت دی۔ ہمیں شاید اپنے ذہنی تحسس اور مکرر وجدان کے حقیقی منصب کا بھی احساس نہیں۔ ہمارا متناہی فہم جس زور استدلال ، جس منطقی تحلیل و تجزیے ، یا جن اصطلاحات و ترکیبات اور جس فنی مہارت اور مشاغت پر ازاں ہے ، اس میں ہمیں یہ بھی خیال نہیں رہا کہ ہمارے شعور کی بنیادی حیثیت کیا ہے ، اس کا وظیفہ اور

کار فرمائی کیا ہے لہذا ہم نے اس وحدت کو جس کی کثرت دراصل علامت ہے اس کی لامتناہیت، تنوع اور فراوانی کی متضاد اور متعارض اجزا میں تقسیم کر رکھا ہے۔ حالانکہ یہ تضاد اور تعارض صرف ہمارے سہم تک محدود ہے اور اس کا راز یہ کہ فکر کی حرکت قائم رہے۔ مگر پھر فکر کی حرکت قائم رہے گی تو یوں ہی کہ اگر ایک پہلو سے اسے اپنا راستہ مسدود نظر آتا ہے تو دوسرے پہلو سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے۔ یہ نہیں کہ ان راہ گروں کی صرح جو عرض راہ میں بیٹھے اپنے سفر کے آغاز و انجام سے غافل ہو چکے ہیں، کسی ایک مرحلے پر آ کر رک جائے۔ مانا کہ مکر کا یہ سفر بڑا طویل اور دشوار گزار ہے، لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس کی کوئی اساس ہی نہیں۔ اس لیے کہ اس کا یہی سفر اس کی زندگی کا راز ہے، کیونکہ یہ مذہب عو یا تہذیب و تمدن یا ہمارے تصوراتِ علم و حکمت ان سب کے ڈانڈے کہیں نہ کہیں ضرور مل جاتے ہیں، گو ایک بٹے، جداگانہ اور مخصوص انداز میں۔ ان کا ایک نقطہ اتصال ہے جس سے آگے بڑھتے ہوئے ہم اس وحدت تک پہنچ جاتے ہیں جس سے ہماری فطرت کے الگ الگ تقاضوں کی شکل میں ان کا صدور ہوا۔ حقیقت ایک ہے اور لا۔ اضداد اور اس لیے ہم جس دنیا میں رہنے ہیں اشتراکات اور توانقات کی دیا ہے، تفریقات اور معارضات کی ہیں۔ ہمیں نہیں بھولنا چاہیے مکر کو حق کی آرزو ہے، علم کو تیز اور عمل کو کسی محکم اساس کی۔ مزید یہ کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ان میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ وہ ایک کل کی شکل اختیار کر لیں اور اس لیے مکر جب ہی مکر ہے کہ اس کل پر مرتکز ہو جائے جس کی اسے خود اپنی طلب ہے۔ مغرب اور مشرق کی تاریخِ فکر بیشک اس قسم کے نظاماتِ فلسفہ سے حالی ہیں جن میں اسان اور کائنات کے ساتھ ساتھ زندگی کی بھی ایک جگہ ہے۔ لیکن ان فلسفوں کی روح چونکہ سرناسر حیالی اور زمان و مکان کی اس دیا سے برار ہے جس میں اسان اپنے عزائم اور مقاصد اور اپنی آرزوؤں اور

قدروں کے لیے ایک سازگار ماحول کی تلاش کرتا ہے تاکہ وہ اپنی زندگی میں باعتماد و وثوق قدم اٹھا سکے ، لہذا ان فلسفوں نے کوئی راہ عمل پیدا کی ، نہ سکون و اطمینان کی وہ کیفیت جس کی ذہن انسانی کو اس لیے طلب تھی کہ جس کائنات کے بدلتے ہوئے احوال و شئون اسے ہر لحظہ مضطرب رکھتے ہیں وہ اس میں اپنا کوئی مستقل مقام اور موقف متعین کر سکے ۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خطرات کی اہمیت دو گونہ ہے ۔ ایک تو اس لیے کہ ان میں فکر کی ماہیت نہایت خوبی سے متعین ہو گئی ہے ۔ فکر لا حاصل ہیں ، نہ اس کو کسی سہارے کی ضرورت ہے ۔ وہ اپنی کار فرمائی میں آزاد ہے اور اس قابل کہ اس کی حرکت قائم رہے تو حقیقت مطلقہ تک جا پہنچے ، یعنی اسے اپنے تصور میں لے آئے ۔ لیکن جس سے اتصال اور قرب پیدا ہوگا تو کسی دوسرے ذریعے سے ۔ باہر ہمہ اس سے فکر کی آزادی یا نتیجہ حسی میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ برعکس اس کے عقل اس کا ساتھ دے کر اپنے لیے اور زیادہ تقویت و روش و نما کا سامان پیدا کر لیتی ہے ۔ دراصل ذہن انسانی کا رجحان یا تو اس طرف رہا ہے کہ عقل ہی سب کچھ ہے ، اس طرف کہ عقل کچھ بھی نہیں ۔ یا پھر ہم ایک عقل کے جسے کسی دوسری عقل کا سہارا تلاش کرنے ہیں ۔ حالانکہ عقل ہر حالت میں عقل ہے خواہ نظری ہو ، خواہ عملی ۔ اس سے عقل میں جبری اور کافی کا وہ امتیاز ہی جو باعتبار اس کے وظائف کے مولد روم نے کہا تھا کہیں زیادہ بہتر اور سنی تر واقعہ ہے ۔ جبری سے مطلب ہے کسی دعوے کی مخالفت یا موافق میں اس کا اس غرض سے استعمال کہ اس کی تردید یا تائید کا جواز پیدا ہو جائے ۔ مثلاً ہمارے اسی دعوے کا کہ عز عقل کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ، لہذا حقیقت وہی ہے جسے عقل حقیقت کہے ۔ یہی وجہ ہے کہ عقلیت کے مقابلے میں جسے بھی نظام وضع ہوئے عقل ہی کی بنا پر ہوئے ۔ عقل کا کلی استعمال البتہ عقل پر بیانیہ عقل نظر رکھتا اور یہ دیکھتا ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے ۔ اس صورت میں ہماری نگاہیں کسی مخصوص دعوے کی بجائے چونکہ صرف نفس فکر اور نفس علم پر

ہوتی ہیں ، لہذا ہم ایک ایک کر کے حملہ حقائق کا جائزہ لیتے اور فکر کا رشتہ علم سے جوڑ دیتے ہیں ۔ یوں بھی فکر کا مسئلہ علم ہی کا مسئلہ ہے اور یہ وہ حقیقت ہے جس پر ان خطبات کی بالخصوص نظر ہے ۔ اس لیے کہ یہ فکر ہو ، یا وجدان ، احوال و واردات ، یا مدرکات حواس یہ سب علم ہی کا تار و پود ہیں اور انہیں کی صحیح ترکیب سے اس کا وجود طیار ہوتا ہے جس سے ان کا رشتہ قائم ہے تو ان کے کچھ معنی بھی ہیں ، لیکن جس میں ذرا سا بھی فرق آیا تو پھر فکر کا رشتہ علم سے کٹ جائے گا ۔ ہم سمجھیں گے ایک ادراک بالحواس ہے دوسرا محض ظن و تخمین ۔ حالانکہ اگر ہماری نگاہیں حقائق پر ہیں اور ہم اپنے شعور کے اس تقاضے کو خوب سمجھتے ہیں جو صرف جاننے پر قناعت نہیں کرتا ، بلکہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ جس چیز کو جانا گیا ، یعنی جس کا علم حاصل ہوا اس کے معنی و مطلب کیا ہیں ، تو ان میں باہم کوئی مفادرت نہیں رہے گی ۔ دراصل ہمیں کہنا چاہیے تھا کسی شے کا جانا اور اس کے معنی و مطلب کو سمجھنا ایک ہی بات ہے ۔ اس لیے کہ علم کا کام بھی حکم لگانا ہے ۔ وہ بھی ایک تصدیق ہے ، لہذا فکر اور علم ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں جن کا توازن قائم ہے تو اس بحث و نزاع کا سلسلہ خود بخود ختم ہو جائے گا جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے علمی نظریات اور فلسفیانہ تصورات ، یا فلسفیانہ تصورات اور علمی نظریات باہم دیگر متفاوت اور اس لیے احقاقِ حق یا دوسرے لفظوں میں ایمان و یقین کے لیے لا حاصل ہیں ۔ اب علمی نظریات اور ان کی فلسفیانہ تعبیر یا فلسفیانہ تصورات اور ان کی علمی تنقید تو ایک نظری مسئلہ ہے جس سے زندگی کو دور کا تعلق ہے ، لیکن ایمان و یقین کی دنیا اگر علم اور غور و فکر کی دنیا سے الگ رہی اور حق کا وجود مشتبہ ہو گیا تو یہ امر بڑا تشویش ناک ہوگا ۔ اس صورت میں یا تو ہم اپنے آپ کو علم کے اشارے پر چھوڑ دیں گے ، یا عقل کی رہنمائی قبول کرنے ہوئے اس سے وہ کام لیں گے جس کی درحقیقت وہ

اہل نہیں، یا پھر ہماری خواہش ہوگی کہ دونوں کو زندگی سے لے دخل کر دیں جو قطعی نا ممکن ہے، یا پھر زندگی عبارت ہے جس وحدت سے اس کو داخل کی روحانی اور خارج کی مادی دنیا میں تقسیم کر دیں۔ راقم الحروف کے نزدیک فکر اور علم کی یہی بے ربطی، جس کا اظہار طرح طرح کے مذاہب عمل یا آبتوں میں ہو رہا ہے، عصر حاضر کی سب سے بڑی غلطی ہے مگر جس کا ازالہ خطبات کے نقطہ نظر کی پیروی سے ہسانی ہو سکتا ہے۔ بہر حال خطبات میں فکر اور علم کا ربط جس خوبی سے قائم کیا گیا وہ جہانِ علم اور جہانِ فکر دونوں کی بہت بڑی خدمت ہے، بلکہ ہمیں کہنا چاہیے ایک طرح کا اشارہ کہ ان کا نشو و نما کس نہج پر جاری رہنا چاہیے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خطبات کو بحث ہے تو ان مسہات مسائل سے جس سے گویا مطلق ولسفہ، مطلق علم اور مطلقاً مذہب کا وجود وابستہ ہے، یا مختصراً اس مسئلے سے جو ما بعد الطبیعی اور حیاتی اعتبار سے ہمارے سامنے ہے تو یہ دیکھ کر تسلی ہوتی ہے کہ ایک ایسا نقطہ نظر بھی ہے جس پر ہماری ذہنی کد و کاوش اور مصالح عمل اس خوبی سے جمع ہو جاتے ہیں کہ یہ فلسفہ ہو یا مذہب یا محسوس حقائق کی اس دنیا میں تہذیب و تمدن کی زندگی ان میں باہم کوئی نزاع باقی نہیں رہتا۔ ہم سمجھتے ہیں وہ اپنے اپنے حدود، منہاجات اور مقولات میں آزادی کے باوجود ایک دوسرے سے بیگانہ نہیں۔ ان میں کوئی حقیقی ربط قائم ہے جس سے ہمارے خیالات اور تصورات کا سلسلہ اگر ایک طرف حقیقت سے جا ملتا ہے تو دوسری جانب زمان و مکان کی اس دنیا سے جس میں زندگی نے ہمیں طلب علم پر آمادہ کیا تھا۔ یوں ہماری ہستی اور ہمارے وجود میں کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اس طرح یہ کائنات ہی قریب نظر رہے گی، نہ اپنی آرزوؤں اور قدروں کے لیے ہمیں کوئی سوہوم اور دوسرا عالم تلاش کرنا پڑے گا۔ برعکس اس کے ایک کامیاب زندگی کے لیے ہماری عملی کشمکش وہی رنگ اختیار کر لے گی جیسے ہمارا اخلاق اور روحانی نصب العین۔ لیکن جس میں ہم اپنے غرور و تفکر اور وارداتِ باطن کے ساتھ ساتھ واقعیت کی اس

دنیا سے منہ نہیں موڑیں گے جو محسوس حقائق اور لحسنہ رجسہ بدلتے ہوئے واقعات اور حوادث کی شکل میں ہمارے سامنے آتی اور جواباً کسی عمل پر مجبور کرتی ہے۔ پھر اس نقطہ نظر کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس سے فلسفہ کا رخ اس طرح متعین ہو جاتا ہے جس سے من حیث الکل اس کے اس منصب میں آدہ حقیقت کا ادراک حاصل کرے سرمو فرق نہیں آتا۔

ثانیاً اسلامی فکر کی روایت پھر سے تازہ ہوئی ہو خضبت کی بدولت۔ مترجم نے عرض کیا تھا فلسفہ کا نشو و نما عمر ایک استثنائے ان قوموں میں ہوا جن کا نقطہ نظر وئی تھی یا ثنوی۔ لہذا انہوں نے یا تو زمان و مکان کی دنیا کو باطل ٹھہرایا، یا حقیقت کو دو متضاد ور متضادم اجزا میں تقسیم کر دیا۔ اس سے حیات انسان کے لیے جو افسوسناک نتائج مترتب ہوئے ان کا ذکر بیسود ہے، الا یہ کہ پھر دل و دماغ اب بھی ان تفرعات سے ہورے طور پر آزاد نہیں ہوا جو ہماری کہ نظری، یا سوائے فہم نے قائم کر رکھی ہیں۔ برعکس اس کے مسلمانوں کی دنیا بوجہ کی دنیا تھی اور یہی وہ استثناء ہے جس نے زندگی کے دوسرے پہلوؤں کی طرح فکر کا رخ بھی اس حقیقت کی طرف پھیر دیا کہ وئی۔ ثنوی فلسفہ کی نظر جس ما بعد الطبیعی وحدت پر ہے اس کے ماوراء ایک اور وحدت بھی ہے۔ حتمی وحدت۔ جو دراصل فکر کا مقصود ہے اور جس کی عینی ترجمانی میں ان کی ذہنی کاوشوں کا اظہار جس غور و تفکر میں ہوا اس کی صحیح قدر و قیمت ابھی تک متعین نہیں ہوئی۔ حالانکہ اس خلاصہ اسلامی فکر کو اس فکر سے الگ کرنے کی ضرورت ہے جس کو تاریخ فلسفہ میں روایتاً قدیم اور جدید کے درمیان ایک رسمہ تصور کیا جاتا ہے۔ دراصل عالم اسلام میں فلسفیانہ غور و فکر کے نشو و نما میں کئی متحرک کام کر رہے تھے۔ ایک۔ اولیٰ اور اہم ترس اسلام جس کی بنا کتاب اللہ پر ہے اور کتاب اللہ علم و حکمت کی اساس ہے۔ لہذا یہ کوئی مخصوص فکر نہیں ہوگا جس کی اساس قرآن مجید پر رکھی جائے گی، بلکہ فکر مصفیٰ جس کا خود فلسفہ محتاج ہے۔ اس لیے کہ اگر فلسفہ عبارت ہے

دھڑالسانی کے اس عقلی تقاضے سے کہ من حیث الکل حقیقت کا ادراک حاصل کرے تو وہ اپنا منصب جب ہی پورا کر سکتا ہے کہ اس کا نشو و نما قرآن مجید پر مرتکز رہے ، یعنی انسان کی صحیح اور سادہ بطرب - فطرۃ اللہ الی فطر الناس غیبیہ - پر - ثانیاً مسلمان جو فلسفہ کے ان معنوں میں تو ضرورت مند نہیں تھے جن معنوں میں ان کے ثنوی اور وثنی خیال بیس رو کیونکہ بغیر اس کے ناممکن تھا وہ اپنے مخصوص تصور حیات یا تصور عالم کی تشریح و توسع کر سکتے - وہ اس کے اخذ و اکتساب پر مائل ہوئے تو اس لیے کہ ان کے افکار و خیالات کا رخ اسلام سے ہٹنے نہ پائے ، یا پھر اس لیے کہ اسلام سے باہر مہذب دنیا کی عقلی کاوشیں مفکرین اسلام کے لیے جو مسائل پیدا کر رہی تھیں - مخالف یا موافق - ان کا جائزہ لیا جائے - ثالثاً امت اسلامیہ کا ہر ذوق تجسس اور رابعاً وہ نو - اسلام قومیں جنہوں نے اگرچہ اسلام تو قبول کر لیا تھا لیکن جن کی روایات ابھی تک غیر اسلامی تھیں اور جن کا ذہن بار بار اس وثنی - ثنوی فلسفہ کی طرف منتقل ہو جاتا جس نے ان کے دل و دماغ کی پرورش کی تھی اور جس سے غالباً وہ اپنے نئے عقائد کی مصالحت کا راستہ تلاش کر رہے تھے ، لیکن جس کی مسلمانوں نے بڑے شد و مد سے نفی کی - مگر پھر اس وقت جب اسلامی مشرق کا دل و دماغ صدیوں کے زوال و انحطاط کے باعث مضحل ہو چکا ہے ، اہل مغرب کچھ اپنے غرور علم اور کچھ ان ذہنی تعصبات کے زیر اثر جن کا تعلق قومی اور مذہبی رہیوں سے ہے - مثلاً اہل یورپ کی یہی کوشش کہ فکر یونان اور فکر حاضر کی برتری بطور ایک امر واقعہ تسلیم کر لی جائے - ہماری تاریخ فلسفہ کو جس ادارہ میں پس کر رہے ہیں وہ بڑا کمزور کن ہے - اس کا مطلب تو یہ ہے کہ مسلمانوں کا اپنا کوئی فکر ہی نہیں تھا جو ایک مہمل سی بات ہے ، اس لیے کہ جس دستورِ حاکم نے علم و عمل کی دنیا میں ایک بنیادی اور شہ گہرا انقلاب پیدا کر دیا تھا وہ کیسے ممکن ہے اس سے افکار و خیالات کا ایک نیا رخ متعین نہ ہوتا - یہ رخ متعین ہوا اور عالم اسلام کی ذہنی کاوشوں نے

عقل و فکر کی رہنمائی جس نئے انداز میں کی اس کے لیے ہمیں اپنی میراثِ فلسفہ کا پھر سے اور بالامستیاب مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ کام ہمارا ہے مستشرقین کا نہیں۔ ہمیں انیسے تاریخی افکار کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر سکتے ہیں اور ہمیں وہ روایت از سر نو قائم کریں گے جس کا تعلق خالصاً اسلامی فکر سے ہے۔

مگر پھر ہمارے ان الفاظ یعنی 'اسلامی فکر' سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس سے کسی خاص نقطہ نظر کی تائید و حمایت مقصود ہے، اس لیے کہ فلسفہ کا اپنا ایک مخصوص نقطہ نظر ہے۔ اس کا کام ہے آزادانہ تحقیق۔ لیکن سوال یہ ہے کس کی؟ لہذا فلسفہ مجبور ہے کہ اپنا ایک مقصد اور ایک سمت معین کرے۔ مگر یہ سمت اور یہ مقصد جس ہی معین ہوگا جب ذہن انسانی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ اس عقلی تقاضے کی صحیح نوعیت تمام و کمال مستحوٰ لے جو حقیقتاً اس کی علت ہے۔ اس لیے کہ فلسفہ کی تعریف یہ اعتبار اس کے تاریخی نشو و نما کے اس طرح بھی تو کی جا سکتی ہے کہ یہ عبارت ہے اُس عقلی کاوش سے جو قوسیں اس لیے کرتی ہیں کہ ان کے شعور ذات سے ان کی حیاتِ عملی و ذہنی میں جو گوناگوں مسائل پیدا ہو جاتے ہیں ان کا کوئی حل تلاش کریں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر قوم کا فلسفہ نتیجہ ہے اس کے اجتماعی ماحول کا جس سے ناممکن ہے وہ اپنا قدم باہر رکھ سکے۔ اس لیے کہ یہ اس کی تہذیبی اور ثقافتی اساسات ہی تو ہیں جن کے استحکام کی دراصل اسے آرزو ہوتی ہے۔ لہذا ہر فلسفہ کی ایک غرض ہوگی۔ یہ غرض فلسفہ یونان نے بھی پوری کی، ہندو اور کسی دوسرے فلسفہ نے بھی، جیسے دورِ حاضر کے مغربی فلسفہ نے مغربی تہذیب و تمدن کی۔ پھر اگرچہ اس صورت میں بھی فلسفہ کا مقصود حقیقی ایک حد تک پورا ہوتا رہے گا اس لیے کہ یہ محسوس حقائق، واقعات اور حوادث ہی کی دنیا ہے جس میں اس کا آغاز ہوتا ہے، لیکن تمام و کمال اور جیسا کہ چاہے تھا ویسے نہیں۔ اس کی شرطِ اول ہے شعورِ انسانی کی کامل بیداری، شرطِ ثانی ان

موانع کا سدِ باب جو اس کے راستے میں حائل ہوں۔ اب اصولاً اسلام ہی وہ نقطہ نظر ہے جس سے یہ دونوں شرائط بدرجہ اتم پوری ہو جاتی ہیں، خواہ مسلمانوں کی اپنی غلطیاں اس سلسلے میں کچھ بھی ہوں، مگر جس کے باوجود انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک 'اسلامی فکر' کا ارتقا ضرور ہوا۔ چنانچہ یہی فکر ہے جس کی تشکیل نو کا فریضہ خطبات میں نہایت خوبی سے سر انجام دیا گیا اور پھر یہی فکر دراصل انسانی فکر ہے، ان معنوں میں کہ اس کی توجہ فلسفہ کے بنیادی مسائل کے ساتھ ساتھ اس امر پر بھی ہے کہ علم و عمل کی اس دنیا سے جس کا فی الحقیقت وہ یک جز ہے، اس کا رشتہ منقطع نہ ہونے پائے۔ مثلاً بونہی کہ مطلق فلسفہ کے لیے یہ مسئلہ کہ فکر رسا ہے یا نارسا، اگر موت اور زندگی کا مسئلہ ہے تو علم و عمل کے لیے بھی اس کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ اندرین صورت سوال یہ ہوگا کہ ہمارے علم میں کیا تیئز کا کوئی عنصر موحود ہے؟ ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے اور یہ کہاں تک ممکن ہے کہ ادراکِ حقیقت میں ہم اس سے کوئی مدد لے سکیں۔ بعینہ ہمیں فیصلہ کرنا ہوگا کہ اگر عمل کو فی الواقعہ کسی محکم اساس کی طلب ہے تو فکر اور علم کی حیثیت اس باب میں کیا ہے؟ پھر اسلام ہے جس نے سمع و بصر اور فواد و قلب کے ساتھ ساتھ بار بار فکر اور علم پر زور دیا اور جسے ہم تقار انداز نہیں کر سکتے۔ لہذا خطبات نے اس بنیادی مسئلے کے ضمن میں کہ فکر رسا ہے یا نارسا، اس روایت کی پھر سے تجدید کی جس کی انتہا غزالی پر ہوئی، یا جس سے گویا اس بحث کا آغاز ہوا۔ اپنی عالمگیر اور مخصوص دونوں حیثیتوں سے۔ لہذا ہمیں چاہیے اس کل کے پیش نظر جو عبارت ہے زندگی سے اور جس کی ترجمانی ہم کبھی مذہب، کبھی فلسفہ اور کبھی تہذیب و تمدن کے حوالے سے کرتے ہیں، اسلامی فکر کا سلسلہ اور آگے بڑھائیں تاکہ ان روایات کی قدر و قیمت متعین ہو سکے جو اسلاف سے ہمیں ورثے میں ملیں۔ بعینہ جیسے ان مسائل میں جن کی طرف گویا ضمناً اشارہ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اشاعرہ کا تقریبہ جواہر، یا وہ ذہنی بغاوت جو فلسفہ یونان کے خلاف

روئیا ہوئی اور جس سے ہمارا ذہن ایک ایسی ہی تفاوت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کا تعلق ایک دوسرے خطہٴ ارض — ارضِ یورپ — سے تھا۔ پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہی بغاوت تھی جس نے فکرِ حاضر کا راستہ صاف کیا، حالانکہ اس کا زمانہ کہیں مؤخر تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی تعلق تو نہیں تھا؟ تھا تو کیا؟ مترجم کی رائے بھر حال یہ ہے کہ مؤخر الذکر کا وجود اول الذکر کے وجود سے بے تعلق نہیں تھا۔

پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خطبات ہی تو ہیں جس کی بدولت اسلامی روایت فکر کا احیا ہوا تو اس کا مطلب ہمز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک ہی اس غور و فکر کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی بنا رکھی گئی۔ لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک ہمارا دہن تاویل و تعبیر کے اس سلسلے سے ہٹ کر بنو اسلام کی مخالفت اور موافقت، یا انفرادی اور اجتماعی احوال کے پیش نظر تہذیب و تمدن کے پیدا کردہ احوال سے مصالحت کی کوشش میں وقتاً فوقتاً جاری رہا اور اب تک جاری ہے، تعلیمات قرآنی پر مرتکز نہیں ہو جاتا۔ جب تک ہم نہیں سمجھتے اسلام کا مطمح نظر عالمِ انسانی کے بارے میں کیا ہے۔ وہ ہم سے کس قسم کی زندگی کا طالب ہے، ہمارے ملاقا اور مادی مشور و نیما کے ساتھ ساتھ حیاتِ برد اور استحکامِ جماعت کی طرح تہذیبِ انسانی کے حفظ و ارتقاء کی اس کس اصولوں پر رکھتا ہے، لہذا بحیثیت ایک جامع اور عمہ گیر تحریک کے اس کا ماضی کیا تھا، حال اور مستقبل کیا ہے۔ ہماری حیاتیاتی کادر کن کن مراحل سے ہوا، وہ کیا مشکلات تھیں جو ہمیں اپنے ثقافتی نصب العین اور مذہبی اور روحانی زندگی کے اسفار میں پیش آئیں۔ ہماری میراثِ علم و حکمت اور سرمایۂ ادب و فن کیا ہے۔ ہم نے تاریخِ عالم کا رخ کس طرف موڑا۔ اس کا صحیح رخ ہے کیا اور یہ کیسے ممکن ہے ہم حسبِ مابقی ان قانونوں کو بھر سے اپنے تصرف میں لائیں جو تقدیرِ انسانی کی صورت گر ہیں اور جس

کے بغیر نہ ہمارے اخلاق و روحانیت ہی کے کچھ معنی ہیں ،
 نہ اعمال و عقائد کے ۔ ہماری نگاہیں عالم انسانی پر ہونی چاہئے ۔
 اس کے بیہم رد و بدل ، اضطراب و انقلاب مگر اس کے باوجود
 تدریجی تعمیر و تشکیل پر ۔ ان وئی نظامات اور مذہبی تحریکات
 پر جن سے دنیائے قبل اسلام متشکل ہوئی ، جیسے اس شدید مذہبی
 تعصب اور اس بڑی عی زبردست اخلاقی اور تہذیبی مزاحمت ،
 علیٰ ہذا اس نسلی اور قومی مفاہرت اور نارواداری پر جس کا تعلق
 دیائے بعد اسلام ، بالخصوص مغرب اور مغربی تہذیب و سیاست
 کے غلبے اور استیلا ہے ۔ لیکن اس باب میں ہماری پہلی اور
 سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ ہم قرآن مجید کا مطالعہ بطور
 ایک کتاب کے کریں ۔ یہ نہیں کہ پہلے سے قائم شدہ افکار
 اور تصورات کو لے کر اس سے اپنے ارادوں اور مقاصد کی
 تائید اور جواز کا سہارا ڈھونڈیں ۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیے
 وہ کما دستور حیات تھا جس کی تکمیل حضور رسالت مآب صلعم
 کے مقدس اور پاک ہاتھوں سے اس طرح ہوئی کہ صدیوں
 کے زوال و انحطاط اور طرح طرح کی بدعات اور فتنوں کے باوجود
 اس کی اصل حقیقت نہ کبھی ارباب بصیرت سے چھپ سکی ، نہ
 عالم اسلام کی تاریخ ان ہستیوں سے خالی رہی جن کی زندگی
 کا مقصد ہی یہ تھا کہ عملاً اس کی توحانی اور قیام و بقا کی
 سعی کرتے رہیں ۔ جب تک یہ نہیں ہوگا ہم نہیں سمجھیں گے
 وہ کیا تعلقات تھے جن سے ہمارے ماضی کی تشکیل ہوئی
 اور جن سے گویا عالم انسانی کی تقدیر وابستہ ہے ۔ لیکن
 اس سلسلے میں ہماری سب سے بڑی رکاوٹیں دو ہیں ۔ ایک
 فتنہ اشراق ، دوسرا ہمارا روال علم ۔ فتنہ اشراق کی حمایت
 تو اس ذہنی بلغار کے بیشتر دستے کی ہے جس سے یورپ کا
 حقیقی مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام کے دل و دماغ کو اس
 درجہ مجروح اور مضطرب کر دے کہ وہ اپنے ماضی سے بیزار
 اور مستقبل سے مایوس ہو جائے ، حالانکہ اس کا خطاب دراصل
 اپنے ہی نفس سے ہے تاکہ فکر ہونان اور تہذیب حاضر
 کے آزادانہ نشو و نما کے مفروضے پر مغرب کی الگ تہلک
 اور ایک طرح سے منتخب انسانیت کا جو اسانہ انہوں نے

وضع کر رکھا ہے اس کے متعلق ان کا ذہن آسودہ رہے۔ پھر اس کے مقابلے میں ہمارے زوالِ علم کا حال یہ ہے کہ ہم ان مغالطوں اور معارضوں یا علمی اور فطری خامیوں کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو ان کی تحقیق و تفتیش مضامین اور تفہیم میں جا بجا ملیں گی۔ یہ اس لیے کہ ہم جس دنیا میں سانس لے رہے ہیں وہ مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب و تمدن کے تصرف اور استیلا کے باعث ان خیالات سے معمور ہے جن پر علمِ حاضر کی انتہا ہوتی ہے۔ لہذا ہم سمجھتے ہیں علم و حکمت کی تاریخ یا تہذیب و تمدن کا کوئی منظم اور مربوط ہیں ہے تو وہی جو اہل مغرب پیش کرتے ہیں۔ ہمارے پاس کچھ ہے تو چند مشرق اور مشرق حقائق، چند ادھر سے اور سے رہا نظریات اور اس لیے ہمارا غور و فکر اور ہمارا ذوقِ علمی بالآخر وہی راستہ اختیار کر لیتا ہے جو دانیانِ رنگ کا ہے اور اس لیے ہم بھی ایک طرح سے وہ سب نتائج قبول کر لیتے ہیں جو مغربی علم و فضل سے ہمارے ماضی و حال کی تعبیر میں قائم کر رکھے ہیں۔ حالانکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اس علم و فضل سے اور آگے بڑھے کی کوشش کریں اور اس پر قانع نہ رہیں، یعنی اس کے بے چوں و چرا اتناغ کی بجائے ابداع سے کام لیں۔ ہمیں فکرِ مستعار اور فکرِ حلاق سے فرق کرنا ہوگا۔ فکرِ مستعار کی روح ہے اکتساب اور اس لیے ناممکن ہے وہ ان حدود و قیود سے آزاد ہو سکے جو خارج سے اس پر عائد ہوتی ہیں۔ فکرِ خلاق اس کے برعکس ماضی و حال پر یہ نقد و تفتیش نظر ڈالتا اور ایک شانِ احتیاء کے ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ اگر اس میں اور کسی دوسرے فکر میں کچھ مشابہت ہے تو کوئی مضائقہ نہیں اس لیے کہ دہنِ انسانی کو اساساً جن مسائل سے سابقہ پڑتا ہے ان کی حلیم ایک ہے، لہذا وہ ان سب سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہوئے ہمارے سامنے ایک یا نقطۂ نظر پیش کرنا ہے۔ راقم الحروف نے کہا تھا خطبات کی اساس تعلیماتِ قرآنی ہے اور اس کا یہ دعویٰ غلط نہیں۔ قرآن مجید ہی کی تعلیمات نے صاحبِ خطبات میں وہ نظر پیدا کی جس نے ان حقائق کا اعتراف کرنے ہوئے

جو ہمارے شعور ذات اور اس لیے علم و عمل کا نقطۂ آغاز ہیں ایک ایسے فکر کی طرح ڈالی جس کی شان اخلاقی اور جامعیت کا یہ عالم ہے کہ اس نے حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو ان نقائص اور درو گزاشتوں سے پاک ہے جو غلط نظاماتِ مسعہ میں بالعموم کسی نہ کسی پہلو سے باقی رہ جاتے ہیں اور جو ہماری اس ہریشانی اور ہراگندہ خیالی کی علت ہیں کہ ہدف کا تعلق شاید کسی ایسے عالم سے ہے جس میں واقعیت کی کوئی جگہ نہیں۔ بایں ہمہ اس فکر کو اپنی آزادانہ روش کی طرح نفسِ فکر کی آزادی پر اصرار ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ حقیقت کی ترجمانہ ہے۔ اجتهادات اور سعی و کاوش کا سلسلہ جاری رکھیں۔ دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کر دیا گیا تھا قرآن مجید ہے اور قرآن مجید ہی سے ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ خطبات میں ہمیشہ خطبات اس فکر کی اساسات ہی پیش کی جا سکتی تھیں جس میں صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے اساطیر و مصدعات سے کام لیا تو ہم 'گرفتارانِ فرنگ' کی خاطر اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید عملی دنیا سے جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان کے مخاطب افکارِ حاضرہ سے بخوبی واقف اور مشرق اور مغرب کی تاریخِ فلسفہ، عالیٰ ہذا تہذیب و تمدن پر پوری روشنی سر رکھتے ہیں۔ یوں بھی نکر اگر فکر ہے تو اس کا نشو و نما جن مراحل سے گذر کر اب جس منزل پر پہنچا ہے اس کو جدید عملی فضا کی رعایت سے جدید زبان ہی میں پیش کرنا جا سکتا ہے۔ پھر حالِ خطبات کے مباحث ایک نئے دور کی تہجد ہیں۔ اسلامی۔ اور ہمیں یہ کہنے میں ہارک نہیں ہونا چاہیے کہ انسانی۔ فکر کی۔

نامناسب ہو گا اگر ان مہر و محنت کے بعد ترجمے کے بارے میں بھی چند باتیں عرض کر دی جائیں۔ مترجم کی کوشش از اول نا آہر رہی کہ ترجمہ حتی الوسع انگریزی متن کے عین مطابق ہو۔ چنانچہ یہ مطالبات الفاظ و ترکیب ہیں

میں نہیں جملوں کی طوالت اور اختصار میں بھی قائم ہے ، الا یہ کہ بعد مجبوری اسے اپنی طرف سے کسی عبارت میں تھوڑا بہت اضافہ یا رد و بدل کرنا پڑا اور وہ بھی زبان کی رعایت یا ایضاح مطلب کے لیے ۔ دیباچے کے ترجمے میں البتہ دو ایک مقامات پر یہ مطابقت قائم نہیں رہی، کیونکہ یہاں محشیے یا تصریح کا کوئی موقعہ ہی نہیں تھا ۔ مصطلحات میں بھی ۔ جہاں کہیں کسی لفظ پر ایک گول دائرہ بنا ہے وہ اصطلاح ۔ مترجم نے بھی احتیاط مد نظر رکھی اور کوشش کی کہ کوئی اصطلاح ٹا سائوس یا ہماری قدیم مصطلحات سے مختلف نہ ہو تا کہ ہماری روایات علم کا سلسلہ جو ایک غیر زبان میں تعلم کی بدولت مدت ہوئی ٹوٹ چکا ہے، از سر نو قائم ہو جائے ۔ لہذا راقم الحروف نے جہاں کہیں ضرورت تھی فرہنگ مصطلحات میں مختصر سے تصریحی شذرات کا اضافہ بھی کر دیا ہے تا کہ ارباب نظر کو اگر ان میں کوئی سقم نظر آئے تو ازہر کرم مترجم کو مطلع فرمائیں، جیسے حواشی یا تصریحات کے سلسلے میں یا کسی اور پہلو سے ۔ اس لیے کہ ممکن ہے اس نسخے کی ترتیب ثانی میں ۔ جب بھی اس کا موقعہ آیا ۔ ان کی اصلاح کر دی جائے ۔

مترجم نے عرض کیا تھا بس پچیس برس کے ایام و ذہاب اور مسلسل پریشانیوں میں اصل ترجمے کے مسودات بکھرے رہے تھے ۔ ان کی ترتیب اور از سر نو تسوید کوئی معمولی کام نہ تھا اور اسے جن ہاتھوں نے جہاں تک سرانجام دیا ان کا شکریہ بھر حال فرض ہے ۔

مترجم ان کا سپاس گزار ہے ۔

سید نذیر لیاڑی

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف ۶۷
کرده ام بحرین را اندر دو ظرف

حرف بیجا هیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دل مردان شکار

حرف ته دارے بانداز فرنگ
قالہ مستانه از تار چنگ

اصل این از ذکر واصل آن ز فکر
اے تو بادا وارث این فکر و ذکر

آبجویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل است و هم وصل من است

تا مزاح عصر من دیگر تناد
طبع من هنگامه دیگر نهاد

۴۷ ،

جاوید نامه

خطاب به لڑائی نو

دیباچہ

قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ 'فکر' کی بجائے 'عمل' پر زور دیا جائے۔ یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وارداتِ باطن کی اس مخصوص نوع کو، جو مذہب کے لیے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اسے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے احوال اور اس کائنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ مانتے ہیں، اپنے اندر جذب کر لیں۔ وہ عصرِ حاضر کا انسان سو اسے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیا اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشو و نما کے ابتدائی ادوار میں حمایت کی، لہذا وہ ان واردات کا اور بھی اہل نہیں رہا، بلکہ انہیں شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے، کیونکہ ان میں وشم و التباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔ صحیح قسم کے مسئلہ ہائے تصوف نے تو بیشک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابلِ قدر خدمات سر انجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکے۔ وہ آج بھی انہیں طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے جن کا تہذیبی مضمح نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطلع نظر سے بڑا مختلف تھا۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے : وما خلقکم و بعثکم الا کفر و کفرا۔ اس آیت کا اشارہ جس حیاتی وحدت کی طرف ہے اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے سہاج کی ضرورت ہوگی جو عصبیاتی اعتبار سے تو زیادہ سبقت یعنی شدید بدلی ریاضت کا طالب نہ ہو، مگر نفسیاتی اعتبار سے

اس ذہن کے قریب تر جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے باسانی قبول کر لے۔ لیکن پھر جب تک ایسا کوئی منہاج متشکل نہیں ہو جاتا، یہ مطالبہ کا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو 'مدرسہ مسلم ایسوسی ایشن' کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدرسہ، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دئے گئے، میں نے اسلام کی روایاتِ فکر، علیٰ ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علمِ انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لیے بڑا مسعد ہے۔ قدیم طبیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداً اس کے لیے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔ ہاں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر طریقے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض پھر حال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشو و نما پر باحیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی مشاہدات (۱)

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دواسی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔ لیکن شاعرانہ واردات سے جو علم حاصل ہوتا ہے انفرادی ہوتا ہے یعنی اس شخص سے مختص جس پر یہ واردات طاری ہوں۔ وہ تمثیلی ہوگا، مبہم اور غیر قطعی۔ البتہ مذہب کے مدارجِ عالیہ شاعری سے بلند تر ہیں۔ وہ فرد سے جماعت کی طرف بڑھتا اور حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کرتا ہے جو حدودِ انسانی سے نگرانی اور اس کے دعاوی کو وسعت دیتی ہے۔ وہ ہمیں توقع دلاتا ہے کہ ذاتِ مطلقہ کا بلا واسطہ لقا (۲) ممکن ہے لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ کے خاص عقلی منہاج کا اطلاق کیا مذہب پر بھی ہو سکتا ہے؟ فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق۔ وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔ اس کا منصب یہ ہے کہ فکرِ انسانی نے جو مفروضات بلا جرح و تنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگانے۔ معلوم نہیں اس جستجو کی انتہا

۱۔ بانک دوسرے لحاظ سے 'علم بالوحی' اور 'علم بالحواس'، جیسے کہ حضرت علامہ نے ارشاد فرمایا۔ ملاحظہ ہو مقدمہ، نیز تصریح '۱' اختتام بحث میں اور قرہنگِ مصطلحات۔

مترجم

۲۔ رعایت لغت قرآنی۔ ملاحظہ ہو قرہنگِ مصطلحات۔

کیا ہو۔ انکار (۳) یا اس امر کا صاف صاف اعتراف کہ عقلِ محض^۱ کی رسائی حقیقتِ مطلقہ تک ناممکن ہے۔ برعکس اس کے مذہب کا جوہر ہے ایمان اور ایمان کی مثال یہ ہے کہ بے منتِ عقل جسے اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی شاعر نے ”رہزن“ کہا ہے اور جو انسان کے دلِ زندہ سے اس کی بختی دولت چھین لیتی ہے (۴) ایک ہرند کی طرح اپنا ”بے نشان“ راستہ دیکھ لیتا ہے۔ بابِ ہمہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ مذہب کی حیثیت محض احساس^۲ کی نہیں، اس میں تعقل^۳ کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تاریخ صوفیہ اور متکلمین اسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی، جس سے پھر اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی جہاں تک اصول و عقائد کا تعلق ہے، پروفیسر واٹس ہیل (۵) نے مذہب کی تعریف بجا طور پر ان الفاظ میں کی ہے کہ ”یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا، اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے، تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں“۔ لہذا اگر مذہب کی غرض و غایب ہی یہ ہے کہ ہمارا ظاہر و باطن بدل ڈالے اور اس کی رہنمائی کرے تو اور بھی ضروری ہے کہ ان عام حقائق کے بارے میں جن پر اس کا وجود مشتمل ہے، کوئی نزاع باقی نہ رہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال و افعال کی بنا کسی ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے۔ دراصل مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کے بنیادی اصولوں کے لیے ہمیں معتدات^۴ سائنس

۳۔ کہ اس جستجو کی ضرورت ہی نہیں۔

۴۔ حضرت خواجہ فرید الدین عطار، منطق الطیر میں :-

زانکہ این علم لزج چوں رہ زند بیشتر رام دل کہ زند
اس شعر کی طرف دورانِ گفتگو میں حضرت علامہ نے خود ہی اشارہ کر دیا تھا اور مجھے خوب یاد ہے حضرت علامہ نے یہ شعر اس درد بھرے دل سے نشید فرمایا کہ آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ ترجمہ

Whitehead -

سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اسس کی ضرورت ہے۔
 مائنس ہر منضم اور مدلیں ما بعد الطبیعیات کو نظر انداز
 کر سکتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اب تک اس نے ایسا ہی کیا۔
 لیکن مذہب ایسا نہیں کر سکتا کہ ہماری واردات اور تجربات
 کی دنیا میں جو اعداد پائے جاتے ہیں ان کو باہم تطبیق نہ دے،
 یا جس ماحول میں ہمیں پیدا کیا گیا اس کی تصدیق و تثبیت سے
 انکار کر دے۔ پروفیسر وائٹ ہڈ نے کیا خوب کہا ہے
 ”مذہب کا ہر عہد عقلیت (۱۶) کا عہد تھا“۔ لیکن مذہب کو
 عقلی رنگ میں پیش کیا جائے تو اس سے یہ غلط فہمی نہیں
 ہونی چاہیے کہ فلسفہ کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔ بے
 شک فلسفہ کو حق پہنچتا ہے کہ مذہب پر حکم لگائے مگر جس
 حق پر حکم لگانا مقصود ہے اس کی ماہیت ہی ایسی ہے
 کہ فلسفہ کا نہ حق تسلیم کرے گی تو ان شرائط کے ماہیت
 حق کو اس نے خود منہ سے کیا ہے۔ بالفاظ دیگر جب فلسفہ مذہب
 پر حکم لگا رہا ہے تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسے اپنے مدلولات (۷)
 میں کوئی ادنیٰ جگہ دے۔ مذہب فلسفہ کا کوئی شمع نہیں،
 کیونکہ یہ محض فکر ہے، نہ احساس، نہ عمل، بلکہ انسان کی
 ذابِ کلی کا مظہر۔ لہذا فلسفہ مجبور ہے کہ مذہب کی قدر و
 قیمت کے باب میں اس کی سرکاری حنیب کا استراف کرے۔
 اسے ماننا پڑے گا کہ فکر انسانی کا عمل ترکیب و اختلاف سر تکز
 ہوتا ہے تو اسی ایک نمبر پر (۸)۔ پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں
 کہ فکر اور وجد بالظہر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا
 سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سب
 بنے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقتِ مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا
 ہے، دوسرا بن حیث الكل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دواسی

۶۔ ملاحظہ ہوں تصریح ’ب‘ آخر بحث میں۔ مترجم

۷۔ ملاحظہ ہو مقدمہ، علیٰ ہذا فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم

۸۔ یعنی ہماری یہ کوشش کہ ہم اپنے افکار و تصورات میں
 ہم اسکی پیدا کرنے ہوئے ان کا رشتہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں
 مذہب ہی کے واسطے سے ممکن ہے۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

پہلو ہے ، دوسرے کے زمانی (۹)۔ گویا وجدان اگر یک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلبکار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا (۱۰) اور اس کے مختلف اجزا کی غصین و تھدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ، یک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے لقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو (۱۱) انہیں زندگی میں حاصل ہے ، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں (۱۲) نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔

اب جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک ہی سے ہو گیا تھا۔ آپ ہمیشہ دعا فرماتے : ”اے اللہ مجھ کو اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر!“ (۱۳) آگے چل کر صوفیہ اور متکلمین اسلام نے اس سلسلے میں جو خدمات سر انجام دیں وہ ہماری تاریخِ ثقافت کا ایک نہایت درجہ سبق آموز باب ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں افکار کے ایک مرتب نظام کی کیسی سچی طلب تھی اور وہ حق سے کس قدر مخلصانہ عقیدت رکھتے تھے۔ مزید یہ کہ وہ کب حدود اور کیا علائق تھے جن کی وجہ سے الٰہیاتِ اسلامیہ کی مختلف تحریکیں اتنی بار آور نہیں ہوئیں جتنی کسی دوسرے عہد میں ہوتیں۔ پھر جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں فلسفہ یونان کی حیثیت تاریخِ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے۔ لیکن جب ہم علمِ کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں جن کا ظہور فلسفہ یونان کے زیر اثر

۹۔ یعنی ایک دوسرے رنگ میں قدیم اور حادث۔ مترجم

۱۰۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات، حرف ’فکر‘۔ مترجم

۱۱۔ بطور ذرائع علم۔

Bergson = ۱۲

۱۳۔ اللہم ارنی حقائق الاشیاء کما ہی۔ اللہم ارنی الاشیاء کما ہی

ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے منکرین اسلام کے مطمع نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجموعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔ سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے، نہ کہ نباتات اور حشرات، یا ستاروں کی دنیا۔ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات، جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی الہی (۱۴) سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے، نیز دن رات کے اختلاف تاروں پھرے آسمان اور بادلوں کا جو فضا سے لا محدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس^{۱۴} سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا ہم اس کی بنا پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر (۱۵) کا شمار اللہ تعالیٰ کے کرام قدر انعامات میں کیا اور عباد اللہ اپنے اعمال و انعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعہ میں یونانی ظن و تعین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ یہ الفاظ دیگر انہوں نے اس کے مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دوسو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور سے نہیں کہ قرآن پاک کی روح اساساً یونانیہ (۱۶) کے صافی ہے۔ اس انکشاف نے ان کے اندر جو ذہنی بغاوت پیدا کر دی تھی اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ آج تک نہیں کیا گیا۔ بہر حال یہ کچھ اس بغاوت اور کچھ عزالی کے ذاتی حالات کا تقاضا تھا کہ امام موصوف نے مذہب کی بنا فلسفیانہ تشکک پر رکھی حالانکہ یہ مذہب کی کوئی محکم اساس ہے نہ تعلیمات قرآنی کے مطابق۔ آگے چل کر عزالی کے

۱۴۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ج' آخر بحث میں۔ مترجم

۱۵۔ بطور ذریعہ علم اعضائے حواس کی حیثیت سے۔ مترجم

۱۶۔ ملاحظہ ہو تصریح 'د' آخر بحث میں۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

حریف اعظم ابنِ رشد نے جو گویا باغیوں کے خلاف حکمِ یونان کی حمایت میں سینہ سپر تھا، ارسطو کی پیروی میں بنائے شغلِ معال (۱۷) کا عقیدہ وضع کیا جس کا ایک زمانے میں فرانس اور اٹلی کے ذہنی حلقوں پر بڑا اثر تھا۔ لیکن جو میری رائے میں اس تصور کے سر تا سر خلاف ہے جو قرآن پاک نے نفسِ انسانی (۱۸) کی تسر و قیمت اور مقصود و منتہا کے بارے میں قائم کیا۔ یوں ابنِ رشد اسلام کے ایک نہایت اہم اور پُر معانی تصور کے فہم سے قاصر رہا اور نادانستہ ایک بسے فرسودہ اور سست رگ فلسفہٴ حیات کے نشو و نما کا سبب بنا جس سے انسان کو نہ تو اپنی ذات میں کوئی بصیرت حاصل ہوتی ہے نہ حلقہٴ کائنات اور کائنات میں (۱۹)۔ اشاعرہ میں اللہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا، صحیح راستے پر گم زن تھے اور انہوں نے فلسفہٴ عینیت (۲۰) کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی۔ مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیتِ مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات^{۱۰} کے حربوں سے کی جائے۔ رہے معتزلہ سو ان کا خیال تھا کہ مذہب نام ہے عقائد کا، یہ نہیں کہ وہ منجملہ ان حقائق کے ہے جو زندگی کے لیے ناگزیر ہیں (۲۱)۔ یہی وجہ ہے کہ حلقہٴ مطلقہ کے فہم میں انہوں نے غیر تصوری (۲۲) طریقہ ہائے فکر سے مطلق کام نہیں لیا اور اس لیے مذہب کی حیثیت ان کے یہاں منطقی

۱۷۔ کہ روح (نفس، بہ اصطلاح فلاسفہ و متکلمین) ایک شے بسیط اور اصولِ کلی ہے اور اس لیے غیر فانی۔ لہذا نفس فرد کو بقا حاصل نہیں، گو ابنِ رشد کو اس سے انکار بھی نہیں تھا۔ مترجم

۱۸۔ یعنی انسان کی ذات، خودی، (ایگو)۔ مترجم

۱۹۔ اس لیے کہ یوں انسان کا رشتہ حقائق سے منقطع ہو جاتا اور اس کے قوائے عمل شل ہو جاتے ہیں۔ مترجم

۲۰۔ عینیت کے لیے ملاحظہ ہو تصریح '۵'۔ مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک حقیقت غیر مادی ہے۔ مترجم

۲۱۔ یعنی زندگی عبارت ہے جن حقائق سے ان میں ایک مذہب بھی ہے۔ مترجم

۲۲۔ بالفاظِ دیگر 'محسوس' سے متعلق، وراے عقل۔ مترجم

تصورات کے ایک نظام سے زیادہ نہیں رہی جس کی انہیں پھر ایک سلبی روش پر ہوئی (۲۳)۔ معتزلہ یہ نہیں سمجھے کہ علم کی دنیا میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کھینچتا مسقطع کر لے۔

یہیں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ (۲۴) شان پائی جاتی تھی۔ کچھ بھی حیشب اٹھا رہا وہیں صدی میں کانٹ (۲۵) کر جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لیے بجز اس کے چارہ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں۔ مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افاذیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دہی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا صہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس کی 'تنقید عقل محض' (۲۶) سے عقل انسانی کی حدود واضح ہو گئیں تو حامیان عقلیت کا وہ ساختہ ہر داختہ طور پر جو انہوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعہ باطل ہو کر رہ گیا۔ لہذا ٹھیک کہا گیا ہے کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا۔ تقریباً یہی نتیجہ غزالی کے فلسفیانہ تشکک سے دنیا میں اسلام کے لیے مترتب ہوا۔ یہ اور بات ہے کہ امام موصوف اپنے اس تشکک میں کسی قدر آگے بڑھ گئے تھے۔ غزالی نے بھی اس پسند ناگ مگر بے روح عقلیت کا زور ہمیشہ کے لیے توڑ دیا جس کا رجحان ٹھیک اسی جانب تھا جس طرف

۲۳۔ اس لیے کہ جو حقیقت اس نظام سے باہر رہی اس سے انکار کر دیا گیا۔ مترجم

۲۴۔ ۱۔ ملاحظہ ہو تصریح 'و' آخر بحث میں۔ مترجم

Kant - ۲۵

Critique of Pure Reason - ۲۶

کانٹ سے پہلے جرمنی میں۔ لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق ہے اور وہ یہ کہ کانٹ نے اپنے اصول و کلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذاتِ الہی کا ادراک ممکن ہے۔ برعکس اس کے غزالی نے فکرِ عقلی^{۲۷} سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے۔ لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ رہنے ہوئے بھی (۲۷) اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے۔ امام موصوف نے مجموعی لامتناہی (۲۸) کا مشاہدہ چونکہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا، اس لیے انہیں یقین ہو گیا تھا کہ فکرِ متناہی بھی ہے اور نارمات بھی۔ لہذا انہیں فکر اور وجدان کے درمیان ایک خطرناصل کھینچنا پڑا (۲۹)۔ امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے (۳۰)۔ علیٰ ہذا یہ کہ فکر سے اگر متناہیت اور نارسانی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے نتیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان متسلسل (۳۱) سے وابستہ ہے۔ باہم ہمہ یہ خیال کہ فکر بالطبع متناہی ہے اور اس لیے ممکن نہیں لامتناہی تک پہنچ سکے اس غلط انداز سے پر مبنی ہے جو غم کے باب میں ہم نے فکر کے طریقِ ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے ہمارے منطقی فہم کی خامی، کیونکہ منطقی فہم میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ باہم گزرتا متزاہم افراد ہوں^{۲۸} کی اس

۲۷۔ خواہ ان سے مذہب کی تائید کا پہلو نکلتا ہو یا تردید کا

— مترجم

۲۸۔ یا حقیقت من حث الكل — مترجم

۲۹۔ اس سلسلے میں امام موصوف کا رسالہ ”مشکوٰۃ الانوار“ سیکھ

احیاء العلوم کی بعض عبارات بالخصوص توجہ طلب ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ امام موصوف کا نقطہ نظر شاید اتنا سچت نہیں ہے جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ — مترجم

۳۰۔ ’عضوی‘ یعنی ان کا نشوونما ایک دوسرے پر موقوف ہے

ہمینہ جیسے کسی زندہ جسم کے اعضا کا۔ یہ گویا طبیعی = مادی کے مقابلے میں حیاتی = فانی کا تصور ہے۔ مترجم

۳۱۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات نیز تصریح ’ز‘ آخر میں

— مترجم

کثرت کو جو اس کے سامنے ہے کسی وحدت میں ضم کر سکے (۳۲) یوں ہمیں شبہ ہوتا ہے کہ فکر ناروا بھی ہے اور بے نتیجہ بھی۔ حالانکہ منطقی فہم کے اندر یہ استعداد ہی نہیں کہ اس کثرت کا تصور ایک مربوط و مرتب نظام کی شکل میں کر سکے۔ اس کا کوئی منہاج ہے تو تعینات^۵۔ لیکن تعینات کا دار و مدار چونکہ مشاہدات^۶ پر ہے لہذا یہ بجائے خود وہ فرضی وحدتیں ہیں جن سے محسوس اشیا کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اپنی عینی تر حرکت میں اللہ نکر اس قابل ہے کہ اس موجود لامتناہی تک جا پہنچے (۳۳) جس کے سلسلے ظہور و شہود میں مختلف متناہی تصور محض آیات کا حکم رکھتے ہیں۔ لہذا فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے، ساکن نہیں اور باعتبار زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیچ کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے۔ گویا جہاں تک اظہار ذات کا تعلق ہے فکر کی مثال ایک 'کل' کی ہے جسے اگر بقدر زمانہ دیکھئے تو قطعی تخصیصات^۷ کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیا اور جن کا ادراک ہم ایک دوسرے کے حوالے ہی سے کر سکتے (۳۴)۔ بالفاظِ دیگر ان کے 'لچہ معنی' ہیں تو اپنے ذاتی تشخص^۸ میں نہیں بلکہ اس وسیع تر 'کل' میں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں اور جسے قرآن پاک نے 'لوح محفوظ' سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ یہ لوح محفوظ ہی وہ 'کل' ہے جس میں علم کے جملہ غیر متعین امکانات (۳۵) ایک حقیقتِ حاضرہ کی طرح شروع ہی سے موجود ہیں اور جو زمانِ مسلسل میں اپنا

۳۲۔ یہ اس لیے کہ منطق کی عینک سے دیکھئے تو ہر شے کا وجود دوسری شے سے الگ ہوگا اور ہر انفرادیت کے مقابلے میں ایک دوسری انفرادیت۔ لہذا ہماری یہ کوشش کہ ان میں وحدت پیدا کریں ناکام رہیگی۔ مترجم

۳۳۔ جو ہر شے میں جاری و ساری ہے اور۔

۳۴۔ یعنی ان تعینات (؟) کا جو ہمارے تصور میں تو آ جاتے ہیں لیکن جن پر الگ الگ نظر رکھی گئی تو ہم ان کا مطلب سمجھنے سے قاصر رہیں گے۔ مترجم

۳۵۔ جن سے ہم ابھی تک بے خبر ہیں۔ مترجم

اظہارِ متناہی تصورات کے ایک ایسے تواتر کی شکل میں کر رہا ہے جس کو دیکھنے ہوئے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ سب تصور کسی ایسی وحدت میں ضم ہو جائیں گے جو ابتدا ہی سے ان میں مضمر ہے۔ دراصل علم کی حرکت (۳۶) میں لامتناہی کی یہی موجودگی ہے جس نے متناہی فکر کو ممکن کر رکھا ہے۔ کانٹ اور عزالی دونوں اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے (۳۷)۔ نظرت کے متناہی اجزا تو بے شک ایک دوسرے سے الگ اور منفرد رہتے ہیں مگر فکر کے متناہی اجزا کی یہ صورت نہیں۔ فکر بالطبع تحدید سے آزاد ہے اور اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ابی انفرادیت کے تنگ حلقے میں مقید رہے۔ اس کے ماورا جو وسیع عالم ہے اس میں کوئی شے بھی اس سے بیگانہ نہیں بلکہ یہ بظاہر وہی بیگانہ عالم ہے جس کی زندگی میں بتدریج حصہ لیتے ہوئے فکر اپنی حدود کو توڑ ڈالتا اور اس لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے جو بالقوہ اس میں پوشیدہ ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ فکر میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو محض اس لیے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہی بھی مضمر رہتا ہے۔ وہی اس کے شعلہ آرزو کو برقرار رکھتا اور وہی اس کی بے پایاں جستجو میں اس کو سہارا دیتا ہے۔ فکر کو ناروا ٹوہرا نا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کا ہم کنار ہونا ہے لامتناہی سے۔

—

۳۶۔ حرکت سے مطلب ہے ذہن کی وہ حرکت جسے علم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس میں اس کا مختلف تصورات کی طرف بڑھتے رہنا ناگزیر ہے۔ گویا وہ ایک حرکت پذیر اور ارتقائی عمل ہے جس میں ہم لحظہ بلحظہ آگے بڑھتے ہیں۔ لیکن یہ ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کی طرف بڑھنا جب ہی ممکن ہے کہ لامتناہی کا وجود اس کے اندر شامل رہے۔ یونہی وہ ایک نظام کی صورت میں معلوم سے نا معلوم کی طرف بڑھے گا۔ مترجم

۳۷۔ اس لیے کہ یہ عمل کسی کل کا جز ہوگا اور بحشیہ جزو 'کل' کی طرف بڑھتا رہے گا۔ مترجم

پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے۔ وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیا سے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخِ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی حرا بی نہیں کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہاؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے (۳۸)۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں خارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ بات یہ ہے کہ پچھلی متعدد صدیوں میں جب عالمِ اسلام پر ذہنی، عقلی اور بے ہوشی کی نیند طاری تھی، یورپ نے ان مسائل میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو دلِ سبب رہا ہے (۳۹)۔ قرونِ وسطیٰ سے لے کر اب تک جب اسلامی مذاہب الٰہیات کی تکمیل ہوئی، انسانی فکر اور تجربے کی دنیا میں غیر معمولی وسعت پیدا ہو چکی ہے۔ فطرت کی تسخیر اور اس پر علیے نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر جن سے اس کے ماحول نے ترکیب پائی، فضیلت کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے۔ نئے نئے نقطہ ہائے سر ہمارے سامنے آرہے ہیں، قدیم مسائل کو جدید تجربات کی روشنی میں حل کیا جا رہا ہے، نیز کئی ایک اور نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے عقلِ انسانی زمان و مکان اور علیےؑ اپنے بنیادی مقولات کی دنیا سے بھی آگے نکل جائے گی۔ پھر جوں جوں افکار سائنس ترقی کر رہے ہیں، انسانی علم و ادراک کے متعلق بھی ہمارے تصورات بدل رہے ہیں۔

۳۸۔ ملاحظہ ہو نصریج 'ح' آخر بحث میں۔ مترجم

۳۹۔ لہذا مغربی فلسفہ کے مسائل سرے سے مغربی ذہن کی پیداوار نہیں جیسا کہ تاریخِ فلسفہ کے غلط مطالعہ اور غلط تعبیر سے خیال ہوتا ہے۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

آئن اسٹائن (۴۰) کے نظریے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے ماتحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے (۴۱)۔ لہذا اگر اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی ہود کا مطالبہ ہے کہ ہم اہلے دین کی تعلیمات بھر سے اجاگر کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ لیکن مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہ الہیاتِ اسلامیہ کی نظر ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیلِ جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مترتب ہوئے۔ مزید برآں ہمیں وسط ایشیا کی اس دعوت سے بھی غافل نہیں رہنا چاہیے جس کا رخ عام طور پر مذہب لیکن بالخصوص اسلام کے خلاف ہے اور جس نے ہندوستان (۴۲) کی سرحد عبور کرتے ہوئے اب اس ملک میں بھی قدم آرکھا ہے۔ اس تحریک کے بعض داعی مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہوئے۔ چنانچہ ان میں سے ایک یعنی ترک شاعر توفیق فطرت (۴۳) کی جسارت کا تو یہ عالم ہے کہ وہ ہمارے فلسفی شاعر میرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کا کلام اپنی دعوت کی قائید

Einstein - ۴۰

۴۱ - ملاحظہ ہو تصریح 'طا' آخر بحث میں - مترجم

۴۲ - قبل از تقسیم - مترجم

۴۳ - ولادت ۱۸۶۷ء - ۱۹۱۵ء - وطن استنبول - مدرسہ

عمودیہ رشیدیہ آق سراے اور پھر سراے سلطانی غلطہ (قسطنطنیہ) میں تعلیم پائی۔ بچپن ہی سے شعر گوئی کا شوق تھا۔ نصف عمر دینی اور نصف لا دینی رجحانات میں بسر کی (شاید پورا گھر مسلمان بھی نہیں تھا)۔ استبداد کے خلاف بہت کچھ لکھا (کو سلطان عبدالحمید ثانی کی مدح سرائی بھی کی)۔ ترکی نسل پر بڑا بخر کرتا تھا۔ سرکاری عہدوں پر مامور رہا۔ درس و تدریس کی خدمات بھی سر انجام دیں۔ ملاحظہ ہو کوئی سی تاریخ ادبیات ترکیہ۔

مگر اس شاعر کا نام توفیق فکرت بتانا جاتا ہے اور یہاں اشارہ غالباً اسی کی طرف ہے۔ توفیق فطرت کے نام سے کسی شاعر کا جہ نہیں چلتا - مترجم

میں استعمال کرتا ہے۔ لہذا وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں۔ چنانچہ ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کروں تاکہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوعِ انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔ مزید یہ کہ اس طرح جو سلسلہ بحث قائم ہو اس کا ایک بنیادی سا خاکہ قائم کرنے کے لیے ہم اس تہیدی خطبے میں اس مسئلے پر بھی نظر ڈالیں کہ علم کی نوعیت کیا ہے اور مذہبی مشاہدات کی کیا۔

قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ بنیادی پہلو ہے جس کے پیشِ نظر گوٹھے (۴۴) نے یہ اعتبار ایک زمینی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ابکر من (۵۳) سے کہا تھا ”تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں۔ ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے، کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔“ دراصل اسلام کا مسئلہ ان دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہمِ گرمصادم ابھی ہیں اور متجاذب بھی اور جن کی نمائندگی گویا مذہب اور تمدن سے ہوتی ہے (۴۶)۔ چنانچہ یہی مسئلہ ہے جو شروع شروع میں مسیحیت کو پیش آیا اور مسیحی تعلیمات کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے سرمایہ کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تھلک اور مستقل وجود ہو اور جسے ہائی مسیحیت کی بصیرت کے مطابق فروغ ہوتا ہے تو اس دنیا کی قوتوں سے نہیں جو انسان کی روح کے باہر واقع ہیں بلکہ

Goethe - ۴۴

Eckermann - ۴۵

۴۶ - ملاحظہ ہو تصریح ’ی‘ آخر بحث میں - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

خود اس کے اندر ایک نئے عالم کے انکشاف ہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا پورا اتفاق ہے، مگر وہ اس میں صرف اتنا حصہ کرتا ہے کہ اس طرح جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی نئی عالمِ مادیات سے بیگانہ نہیں۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے (۴۷)۔

لہذا مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اہل مذہب خارجی قوموں سے سوڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستبصر ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق و تطابق میں، جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنے اندر کی دنیا سے حاصل ہوتی ہے (۴۸)۔ یہ حقیقت یا عینی ہی کا ہر اسرارِ اتصال ہے جو مجاز یا واقعی کے اندر زندگی پیدا کرتا اور ایسے سہارا دیتا ہے۔ یہ الفاظِ دیگر ہم عینی یا عالمِ حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں تو واقعی یعنی مجاز ہی کی وساطت سے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مجاز اور حقیقت یا دوسرے لفظوں میں عینی اور واقعی کو دو متضاد اور متخالف قوتیں ہیں ٹھہرایا کہ ان میں تاہم کوئی مصالحت ہی ممکن نہ ہو اور نہ عینی کی ہستی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس کا رشتہ واقعی سے کیسا مصطفیٰ ہو جائے۔ کیونکہ ایسا ہوا تو زندگی کی عموماً پذیرگفت (۴۹) تکلیف دہ ضداد میں بٹ کر درہم برہم ہو جائے گی۔ لہذا عینی کی عینی قائم رہیگی تو اس مسلسل کوشش میں کہ واقعی کو بتدریج قبول کرتے ہوئے اسے پورے طور پر اپنے اندر جذب کر لے تاکہ وہ اس کے رنگ میں رنگین ہو کر تمام و کمال اس کے نور سے سو رہو جائے۔ یہ فی الحقیقت نظر و منظور (۵۰)، یا دوسرے لفظوں میں

۴۷۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ک' آخر بحث میں۔ مترجم
۴۸۔ دراصل ہمارے سامنے دو عدم ہیں؛ ایک مجاز اور حقیقت یا واقعیت اور عینیت کا اور۔

۴۹۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم
۵۰۔ یا شاہد و مشہود یا آج کل کی اصطلاح میں 'موضوع

و معروض'۔ مترجم

ہمارے داخل (۵۱) کے حیاتی (۵۲) اور خارج (۵۳) کے ریاضیاتی (۵۴) کا نازک فرق ہے جس سے مسیحیت متاثر ہوئی لیکن جس سے اسلام نے منہ نہیں موڑا، کیونکہ وہ اس پر غالب آنا چاہتا ہے۔ لہذا یہ (۵۵) ایک بنیادی نسبت کو ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھنے کا اصولی فرق ہے جس کے ماتحت ان دو عظیم الشان مذاہب (۵۶) نے اس مسئلے میں کہ انسان کی پیدائش جس ماحول میں ہوئی اس میں اس کا طرز عمل کیا ہونا چاہیے الگ الگ روش اختیار کی۔ دونوں کا مطالبہ ہے کہ ہم اس روحانیت کا اثبات کریں جو ہری ذات کے اندر موجود ہے۔ اختلاف ہے تو اتنا کہ سلام نے عینی اور واقعی یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لیبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر و تصرف کا راستہ دکھلایا، تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضاط و انضیت کی سہولت سے (۵۷) کریں۔

لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک کے نزدیک اس کائنات کی جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، نوعیت کیا ہے۔ اول یہ کہ اس کی آفرینش اس لئے نہیں ہوئی کہ تخالیف کا عمل ایک کھیل ہے (۵۸)۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لْعَيْنِ ۝ مَا
خَلَقْنَاهُمَا الْإِبَاحِقَ (۵۹) وَلَكِنْ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
(۳۸ : ۳۳)

- ۵۱ - یعنی اندرونِ ذات۔
- ۵۲ - یا بوں کہہجے کہ صفاتی تعینات۔
- ۵۳ - یعنی عالمِ خارجی۔
- ۵۴ - یا مقداری امتیازات۔
- ایک حیات کی دنیا ہے، نشو و نما اور صفات کی، دوسرا مادی عالم ہے، تعدد اور مقادیر کا۔ مترجم
- ۵۵ - عالمِ کیف و کم یا 'انفس و آفاق' میں۔
- ۵۶ - 'دو مذاہب' عام نقطہ نظر سے۔ مترجم
- ۵۷ - یعنی عالمِ مادی سے جو اپنی جگہ پر ایک 'حقیقت' ہے توافق و تطابق پیدا کرتے ہوئے۔
- ۵۸ - جیسے رام لیلہ۔ مترجم
- ۵۹ - اس 'بالحق' کو مستشرقین کبھی نہیں سمجھتے، نہ سمجھنے کی کوشش کی۔ ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف اسلام، مقالہ 'حق'۔ مترجم

تشکیلِ جدید الثباتِ اسلامیہ

وہ ایک حقیقت ہے جس کا اعتراف کرنا پڑے گا :-

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
الآيات لاوی الیاب ، الذین یذکرون الله قیاماً وتعوداً
وعلی جنوبہم ویتفکرون فی خلق السموات والارض
رہنا ما خلقت هذا باطلاً (۱۸۸ : ۳)

اور اس کی ترکیب یہی اس صرح ہوتی کہ اس میں درجہ
وسعت کی گنجائش ہے :

یزید فی الخلق ما یشاء (۱ : ۳۵)

یہ کوئی جامد کائنات نہیں ، نہ ایک ایسا مصنوع جس کی
تکمیل حتم ہو چکی اور جو بے حرکت اور ناقابلِ تنیر و تبدل ہے۔
ہر عکس اس کے معلوم ہوتا ہے اس کے باطن میں ایک نئی
آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے :

قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بد، الخلق ثم الله
ینشی النشأة الآخرہ (۱۹ : ۲۹)

دراصل کائنات کا یہ بُراسرار اشتزاز اور تحریک ° علیٰ خدا
زمانے کی یہ خاموش روانی جس کا احساس ہم انسانوں کو دن
اور رات کی گردش میں ہوتا ہے، قرآن پاک کے نزدیک ایک بہت
بڑی آیت ہے اللہ کی :

یقلب الله الیل والنهار ان فی ذالک لعبرة لاوی الابصار
(۲۴ : ۲۴)

حضور رسالت مآب منعم کا بھی ارشاد ہے، لا تسوا الدھر، (۶۰)
در اصل مکان و زمان کی یہ عظیم وسعت اس امر کی منتظر ہے
کہ انسان کا دست تسخیر اسے پورے طور پر مسخر کر لے۔
اس کا فرض ہے آیاتِ الہیہ پر غور کرے اور اس طرح ان ذرائع
کی تلاش میں قدم اٹھائے جن کی بدولت وہ فی الحقیقت فطرت پر
مغلبہ حاصل کر سکتا ہے :

الم تر و ان الله سخر لكم ما في السموات و
ما في الارض و اسبغ عليكم نعمه ، ظاهره و باطنه
(۳۱ : ۱۹) -

و سخر لكم الليل و النهار و الشمس و القمر
و النجوم مسخرات بامرہ * ان فی ذالک لآیات
لقوم یعقلون ﴿ ۱۶ : ۱۲ ﴾

لیکن اگر یہ دعوت ہے کائنات کی اور کچھ اس قسم کی
توفیق میں دو دم اس سے وابستہ کر سکتے ہیں یہ سوال پیدا
ہوتا ہے کہ خود انسان کی جس کو اس نے ہر چہار طرف سے
گھیر رکھا ہے ، حقیقت کب ہے ؟ اپنی صلاحیتوں میں نہایت
عمدہ موانع و تخطی کے باوجود وہ محسوس کرتا ہے کہ اس
کا درجہ مدارجِ رحمت میں بڑا ست ہے علیٰ ہذا یہ کہ اسے
قدم قدم پر متراحم قوتوں نے گھیر رکھا ہے :

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۝ ثم رددناه
اسفل سافلین ﴿ ۹۵ : ۴ ﴾

اور اس ماحول میں اس کی حالت کیا ہے ؟ ایک بے چین
جیسی جو اپنے مقصود و مقصد کی طام میں دنیا اور مافسہا کو
بھول جاتا اور اصرار ذات کے لب لئے موانع کی تلاش میں
بڑی سے بڑی صعوبتیں اور دیکھ درد اٹھانے میں درج نہیں
کرتا ، جس کو اسی سب حامیوں کے باوجود فطرت پر نفوذ
حاصل ہے کیونکہ اس کی ہر ایک زبردست امانت کی حامل ہے ،
وہ امانت جس کے معنی برآں مجید کا ارشاد ہے ، آسمانوں اور
زمین اور پہاڑوں تک نے اٹھائے سے انکار کر دیا تھا ۔

انا عرضنا لامانة علی السموات و الارض
و الجبال ما ہیں ان یحملنہا و اشفقن منها و حملنہا
الانسان * انه کان ظلوما جهولا (۳۳ : ۷۲)

بہشک اس کی زندگی کا ایک آغاز ہے لیکن اس کا مقدر
شاید یہ کہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوائی عنصر بن جائے :

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

ایحسب الانسان ان يترك سدى في المم بك
نطفة من منى يعنى لا ثم كان خلقه نخلقى فسوى لا
فجعل منه الزوجين الذکر والاُنثى في اليس ذالك
بقدر على ان يعنى الموتى ۵ (نہ : ۴۰ : ۴۱)

جب اس کے گرد و پیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ
کرتی ہیں تو وہ ان سے جیسی چاہے سکے دے گا۔ ہر طرف
طرف چاہے موز سکے دے۔ لیکن اگر اس کا راسدہ نہ ہو
تو اسے یہ قدرت حاصل ہے کہ اپنے اعلاق وجود میں
اس سے بھی ایک وسیع تر غلام ظہر کر لے گا۔ اس سے
لا انتہا، مسرت اور مضامین کے شے شے سر جسمے مل
جاتے ہیں۔ اس کی زندگی میں الام ہی آلام ہیں اور اس کا وجود
برکاتِ کل سے بھی نازک۔ بایں عامہ حشمت کی سوئی شکل جیسی
طاقب ور، ایسی ولولہ خیز اور حسین و حمل نہیں جسمی
روح انسانی۔ لہذا باعتبار اپنی کفہ کے، حساباً کہ قرآن پاک
کا ارشاد ہے، انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے، ایک صعودی روح
جو اپنے عروج و ارتقا میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے
میں قدم رکھتا ہے :

ولا اسم بالشقی لا والیل وما وسی لا والفر
اذا تنو لا لمر کین طبقا عن طبقی ۵ (۸۴ : ۲۰-۱۷)

انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی
گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد و پیش
موجود ہے اور اپنی، علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے
کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی
پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اسی غرض و غایت کے
مطابق لٹال کر۔ اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تعبیر زا عمل
میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ
پہل انسان کی طرف سے ہو۔

ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم
(۱۲ : ۱۳)

لیکن اگر وہ پہل نہیں کرتا ، اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا ، زندگی کی بڑھتی ہوئی رو کا کوئی تقاضا اپنے بدروبر ذات میں محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح ہتھور کی طرح سخت ہو جاتی اور وہ گر کر ے جان مادے کی سطح پر جا پہنچتا ہے ۔ اس کی زندگی، علیٰ ہذا پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے ۔ یہ رابطے علم کی بدولت قائم ہوئے ہیں اور علم عبرت ہے ادراک بالحواس سے جس میں ہم اپنی عقل و ہہم (۶۱) کی مدد سے اور زیادہ وسع پیدا کر لیتے ہیں ۔

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ الْمَلَائِكَةُ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۚ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝۱۰ وَ اَعْلَمُ اَدَمَ الْاَسْمَاءَ ۚ کَیَۤٔا ثُمَّ عَرَضۡنَا عَلَی الْمَلَائِكَةِ فَقَالَۙ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِیْنَ ۝۱۱ قَالُوْۤا سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۚ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ۝۱۲ وَ اَلْیٰۤاَدَمُ اَنْبِئُوْهُمۡ بِاَسْمَآئِہِمۡ ۚ فَلَمَّا اَنْۢبَاہُمۡ بِاَسْمَآئِہِمۡ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ غَیۡبَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَ مَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ ۝۱۳ (۲ : ۲۸-۳۱)

ان آیات میں یہ نکتہ مصر ہے کہ انسان کو تسمیۂ اشیا کی قدرت حاصل ہے یعنی وہ ان کے معانی (۶۲) قائم کر سکتا ہے اور معانی کا قائم کرنا گویا ان کو اپنے قابو میں لے آتا ہے ۔ بالفاظِ دیگر ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ علمِ انسانی کی نوعیت تصویری ہے اور

۶۱۔ یعنی فکر و استدلال اور تفصیلات و جزئیات میں نظم و ترتیب ۔

۶۲۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات ، عام زبان میں 'تصورات' ۔ مترجم

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

تصوری علم کا یہی حربہ ہے جسے ہاتھ میں لے کر اسانِ حقّیہ مطلقہ کے سرّی یا قابلِ مشاہدہ پہلوؤں کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ چنانچہ تعلیماتِ قرآنی کی ایک بڑی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے حقیقت کے اس پہلو کو جس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے بے حد اہمیت دی۔ ہم اس سلسلے میں چند آیات پیش کریں گے :

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلک التي تعری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابة ۝ و تصریف الريح و السحاب المسفر بین السماء والارض
لایت لقوم یعقلون ۝ (۲ : ۱۵۹)

وہو الذی جعل لکم النجوم (۶۲) لتہتدوا بہا، فی ظلمت البر والبحر* قد فصلنا الایات لقوم یعلمون ۝ وہو الذی انشاکم من نفس واحدة فمستقر ومستودع* قد فصلنا الایات لقوم یفقهون ۝ وہو الذی انزل من السماء ماء ۝ فاخرجنا بہ نبات کل شیء فخرجنا منه خضراً لخرج منه حبا متراکماً ۝ ومن النخل من طلعها قنوان دائیة و جنت من اعاب والزیتون والرمان مشتمها و غیر متشابه* انظروا الی ثمرۃ اذا اثمر و ینعہ* ان فی ذالک لآیت لقوم یؤمنون ۝ (۶ : ۹۸)

الہم ترا الی ربک کیف مد الظل ۝ ولو شاء لجعلہ ما کنا ۝ ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلاً ۝ ثم قضینہ الینا قبضاً یسیراً ۝ (۲۵ : ۴۷)

اقلا ینظرون الی الابل کیف خلقت ۝ و الی السماء کیف رفعت ۝ و الی الجبال کیف نصبت ۝ و الی الارض کیف سطعت ۝ (۸۸ : ۱۷)

۶۲ - انگریزی متن (طبع آکسفورڈ، ۱۹۳۴) میں لفظ 'نجوم' کا ترجمہ شاید مسہوراً رہ گیا۔ مترجم

و من آیتہ خلق السموات والارض و اختلاف
السننکم و الوانکم* ان فی ذالک لآیت للعلمین ۝
(۳۰ : ۲۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن ہا ک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے لیکن یہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختباری (۶۳) روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انہوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ امر کہ اختبَار اور مشاہدے کی اس روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو ذاتِ الہیہ کی جستجو میں مرئی کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے سرے سے نظر انداز کر چکا تھا، کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں قرآن مجید کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے۔ یہ فطرتِ عی کے بہم انقلابات ہیں جن کے پیش نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں۔ پھر جوں جوں ہم اپنی ذہنی کاوشوں سے علائقِ فطرت پر علیہ حاصل کرنے کی سعی کرے ہیں ہماری زندگی میں وسعت اور تنوع پیدا ہوتا اور ہماری بصیرت تیز تر ہو جاتی ہے۔ یونہی ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کے زیادہ نازک پہلو اپنی قرب میں آئیں اور یونہی اشیا کے سرورِ زمانی (۶۴) پر غور و فکر کرنے کرنے ہم اپنے اندر یہ استعداد پیدا کر لیتے ہیں کہ لازمی کا تعقل کر سکیں (۶۵)۔ حقیقت اپنے تمام مظاہر میں موجود ہے اور انسان جو ایک متزاحم ماحول میں زندگی

۶۳۔ یعنی اپنے حواس سے کام لیتے ہوئے مفاہر و موجوداتِ عالم کے مطالعہ اور مشاہدے کی۔ مترجم

۶۴۔ یا اگر زبانِ اجارت دے دو اس کی 'زمانی' کا۔ مترجم

۶۵۔ یعنی زمانی کی طرح 'لازمی' بھی بطور ایک حقیقت

ہماری سمجھ میں آ جائے۔

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

ہسر کر رہا ہے، مرئی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ لہذا قرآن پاک نے ہمیں تغیر اسی زبردست حقیقت کی طرف متوجہ کیا کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت ہرے یا اسے اپنے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے کوئی زندہ اور ہائیدار تمدن قائم کر سکیں۔ ایشیا اور واقعہ یہ ہے کہ دنیا کے قدیم کے سارے تمدن غفلت سے لیے ناکام رہے کہ انہوں نے حقیقت کی طرف داخلہ کی راہ سے دم بڑھایا اور پھر داخلہ میں خارج ہو گئے۔ انہوں نے نظریات کو قائم کر لیے مگر حقائق سے محروم ہو گئے اور صاف ہے کہ صرف نظریوں کی بنا پر کوئی ہائیدار تمدن قائم نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، ساری حال یہ قائم کرنا ہوتا ہے کہ ذاتِ الہیہ کے اندر اس میں ہی نوعِ انسان سے رخ کیا تو سب سے پہلے اپنے مدنی مشاہدات کا۔ محسوسات و مدركات کے دوسرے عوالم کی طرف توجہ میں قدم بڑھایا۔ قرآن مجید نے انسان کی اختیاری روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا اور اس لیے محسوسات و مدركات کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی کیونکہ وہ حقیقتِ مظاہرہ کے علم و ادراک کا جس کی آیاتِ ظاہر و باطن میں ہر کہیں موجود ہیں، ایک ذریعہ ہیں۔ ہم سے بالمتقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اس سے ربط و اتصال کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشاہدے میں جیسا کہ ذراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوا ہے، عورت و نکر سے کام لیں اور ان میں دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا ایک دوسرا (۶۶) طریقہ یہ ہوگا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے، براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے۔ لہذا قرآن پاک کی فطرت ہمدی (۶۷)

۶۶ - اور بلا واسطہ۔

۶۷ - یعنی فطرت کو ایک حقیقت سمجھنے ہوئے اثبات اور احترام کی نظر سے دیکھنا۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ال'۔ مترجم

محض اس امر کا اعتراف کہ انسان فطرتاً سے وابستہ ہے اور نہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے تو اسے فطرت پر سے خارج کر کے اس میں لٹے نہیں چاہئے اس کا استعمال ہے روح معبوتی سے جس میں مفصلہ عصم کے لئے کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں الہی کے ساتھ مدارج کمال کی طرف بروقت رہے۔ یہی وجہ ہے کہ حسبِ مطلبہ کے تمام و کمال لائق کی خاطر اذراک و حیو میں یہ سلسلہ سلسلہ اس چیز کے مددگار ہے کہ اس سے بھی ضروری ہے جیسے برآں پاک نے 'اواد' و 'لب سے تعبیر دیا:

الذی احسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانسان
من طين نجی فجعل نسبه من سلالة من ماء مهین ثم
سواه و نفخ فيه من روحه و جعل لکم السمع
والابصار والافئدة قلیلاً ما تشکرون ۝
(۳۲ : ۸ : ۶)

اسب سے اس طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت
انجیے جس کی پروری مولینا روم کے دلکش الفاظ میں نور
الہی سے ہوئی ہے (۶) اور جس کی بدولت ہم حسبِ مسئلہ
کے ان پہلوؤں سے حصولِ بیدار سے ہیں جو درآں
یا حواس سے ماورا ہیں۔ نرن مجہ کے نزدیک لب کو قوت
دہہ حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، شرطکہ ان کی تعمير
و جہت کے سلسلے کے لئے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اس کا
یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پر اسرار قوت ہے۔ اسے دراصل
ہمیشہ مضبوطی کا پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرا چاہئے جس میں
بہتار مضبوطی^۵ حواس کا متعلق دخل نہیں ہوتا۔ ہاں
دہہ اس طرح حصولِ علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی
وہی اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاعرے سے، اور
جسے اگر باطنی یا صوفیانہ (۶۹) یا فوق العادہ ٹھہرا یا جائے

۶۸ - شعر کیا ہے ؟ - مترجم

۶۹ - یعنی نفس یا داخل سے متعلق - ملاحظہ ہو تصریح 'م'

آخر بحث میں - مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

تو بھیشیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ شروع شروع کے انسان کے لیے (۷۰) تو سب مشاہدات فوق العادۃ تھے۔ زندگی کی فوری ضروریات سے مجبور ہو کر وہ اپنے محسوسات و مدركات کی تعبیر پر آمادہ ہوا اور اس تعبیر سے رفتہ رفتہ اس نے 'فطرت' کا وہ تصور قائم کیا جس سے ہم اب مانوس ہو چکے ہیں۔ لیکن حقیقت مجموعی (۷۱) جو ہماری آگہی میں آئی اور برہنہ تعبیر ایک اختباری واقعے کی حیثیت اختیار کر لینی ہے دوسرے راستوں سے بھی ہمارے شعور میں داخل ہو سکی اور اپنی تعبیر کے مزید مواقع بہم پہنچاتی ہے (۷۲)۔ پھر اگر دنیا کے الہاسی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی بہت کافی شہادت مل جائیگی کہ تاریخِ عالم میں مذہبی مشاہدات کو بے حد غلبہ اور ہائیداری حاصل رہی ہے۔ لہذا یہ کہا شے ہو گا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واقعے اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دینا چاہیے۔ بعینہ اس امر کا بھی کوئی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات و مدركات کے طبعی^۱ مراتب کو تو حقیقی لیکن ناقص مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی ٹھہرا کر ناقابلِ اعتنا قرار دیں۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے ہی حقائق ہیں جسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق اور جہاں تک کسی حقیقت کی تعبیر سے حصولِ علم کا امکان ہے ہمارے لیے سب حقائق یکساں طور پر اہم ہیں۔ لہذا اس نوع کے (۷۳) مشاہدات کی تحقیق و تنقید کو بے ادبی پر محمول کرنا ٹھیک نہیں۔ آنحضرت صلعم نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق و تنقید کی نگاہوں سے دیکھا۔ صحیح بخاری اور دوسری کتبِ حدیث میں حضور صلعم کے اس مشاہدے کی پوری موصولِ درج ہے جس کا تعلق ابنِ صیاد اسے وارفتہ نفس^۲ یہودی نوجوان سے ہوا اور جس کی وجدانی کیفیتوں نے حضور رسالت مآب صلعم کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لی تھی

۷۰۔ جب تہذیب و تمدن کا آغاز ہوا۔

۷۱۔ خارج کے یا ضیائی نقطۂ نظر سے۔ مترجم

۷۲۔ اور اس سے ہمیں چاہیے ان سے نائدہ الٹھاؤں۔ مترجم

۷۳۔ یعنی صوفیانہ۔ مترجم

حضور ے اس کی آزمائش کی، طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالتوں میں اس کا معائنہ کیا۔ ایک مرتبہ آپ ایک درخت کے پیچھے کنوڑے ہو گئے تا کہ وہ الفاظ سن سکیں جو ابن صباد آپ ہی آپ بڑبڑا رہا تھا لیکن اس کی ماں نے اسے حضور علیہ الصلوٰۃ و السلام کی موجودگی سے متنبہ کر دیا جس پر اس کی وہ حالت کافور ہو گئی اور حضور صلعم نے فرمایا اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی تو ساری حقیقت کھل جاتی (۷۵)۔ بایں ہمہ اصحاب رسول صلعم جو اس موقع پر، جسے گویا تاریخ اسلام میں نفسانی تحقیقات کا پہلا واقعہ تصور کرنا چاہیے، موجود تھے، علیٰ عذا حصر اب محدثین بھی جنہوں نے آگے چل کر بہ ساری روایت باحتیاط نقل کی، حضور صلعم کے اس طرز عمل کی صحیح اہمیت سمجھنے سے قاصر رہے اور اس کی تشریح اپنے معصومانہ انداز میں کی (۷۶)۔ بعینہ پروفیسر میکڈانلڈ (۷۷) نے بھی جو معلوم ہوتا ہے اس حقیقت سے بالکل بے خبر تھے کہ حضور نبوت اور شعور ولایت کا اساسی فرق کیا ہے اس واقع سے بڑا لطف اٹھایا ہے۔ پروفیسر مذکور کے نزدیک اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ نبی صلعم مجلس تحقیقات تنسیبات (۷۸) کے طور و طرز پر ابن صباد کی پیشگویانہ (۷۹) صلاحیتوں کا جائزہ لے رہے تھے۔ حالانکہ پروفیسر میکڈانلڈ کو اگر منشاء قرآنی کا علم ہوتا اور وہ سمجھتے اس کی روح کیا ہے جس سے اس ثقافتی تحریک کی ابتدا ہوئی ہو اٹھے چل کر عصر حاضر کی اختیاری روش کا، جیسا کہ میں اپنے کسی خطبے میں ثابت کرونگا، سب بنی، تو انہیں اندازہ ہو جاوے کہ آنحضرت صلعم نہ اس وارفتہ نفس یہودی کی واردات کا معائنہ فرماتا کس قدر معنی حیز تھا۔ پھر حال یہ ابن رشدوں سے جب ے عالم اسلام میں سب سے

۷۵۔ ملاحظہ ہو بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، مشکوٰۃ۔

مترجم

۷۶۔ پوری حدیث ملاحظہ ہو۔ مترجم

۷۷۔ Macdonald

۷۸۔ Society for Psychological Research

۷۹۔ متی میں Prophet - ملاحظہ ہو تصریح 'ن' آخر بحث میں

۔ مترجم

پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلعم کے اس سرزِ عمل کے معنی فی الحقیقہ کیا ہیں اور پھر اس کی مدد و قیام کا ادارہ کرنے والے بڑی حد تک وہ مروجہ دائم کردہ جس نوعیت کی شعور تحت الشعور (۸۰) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر سکڈاگند لکھتے ہیں ”ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار رُتے ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ویم جیمز کی کتاب ’مشاہدات مذہب کی گونا گونی‘ (۸۱) کو یہ نظر استحسان دیکھتے۔“ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا شعور مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ مگر یہ ایسا کوئی مؤثر علمی مسہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے باعث ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورثہ عقلی تعینات سے ہے۔ خود میرے پاس بھی ایسا وہ نہیں کہ اسے وضوح اور تنوع شعور ولایت کی تاریخ اور مختلف درجات پر نظر ڈالوں۔ یہاں صرف اتنا ہی ممکن ہے کہ ہم اس کے مخصوص پہلوؤں کی طرف چند سرسری سے اشارات کر دیں :

۱۔ اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیہ مشاہدات کی حضوری ہے، گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و محرکات کے دوسرے مراتب میں جو شمارنے لیں، مداخلات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، مگر کرنا غلط ہو گا۔ اس لئے کہ مشاہدات ۱۰۰ نو مسابھی حضوری ہوئے ہیں۔ گو یہ جس طرح مداخلات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف شعبہ کے تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق حواس سے ہے اس کی تعبیر ہمیں ذات الہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض بہ ظاہر کرنے کے لیے

۸۰۔ یعنی ذہن کے حصہ لاشعور سے متعلق۔ مترجم

۸۱۔ William James : Variety of Religious Experiences

لیکن جس میں کوئی مشاہدہ ایسا نہیں جسے مذہبی ٹھہرایا جاسکے۔
مترجم

۸۲۔ ہمیشہ مشاہدات۔

کہ ہمیں ذاتِ باری تعالیٰ کا وہی علم ہے جیسے کسی دوسری (۸۳) شے کا۔ وہ (۸۴) کوئی ریاضیاتی وجود ہے (۸۵)، نہ کوئی نظام معانی، جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں (۸۶) لیکن جو (۸۷) تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔

۲۔ صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیتہً ہے۔ جب میں اپنی پیش نظر میز کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس مشاہدے کے لا تعداد مدلول میز کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر مدلولات کی اس کثرت سے میں صرف وہی مدلول انتخاب کرتا ہوں جن کا تعلق زمان و مکان کے ایک خاص نظام سے ہے اور جن کو میز کے حوالے سے باہم سمو کر میں اس کا ایک تصور قائم کر لیتا ہوں۔ لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے بھی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں مگر سمٹ کر ایک نقطے پر آ جاتا ہے اور اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ پھر بھی یہ احوال اگر شعور عقلی کے احوال سے مختلف ہوتے ہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان حالتوں میں ہمارا تعلق شعور کے طبعی مرتبے سے منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز کا غلطی سے خیال تھا۔ دونوں صورتوں میں ہم ایک ہی حقیقت سے متاثر ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولاً اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ایک جز کے بعد دوسرے جز کی طرف بدم بڑھائے اور تسبیحات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے کے پیش نظر ایک خاص قسم کے ایجاب (۸۸) کے لیے طیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے سرور کامل سے

۸۳۔ اپنے سے 'غیر' اور فی الحقیقت موجود۔

۸۴۔ وہ 'معقول فی الذہن' نہیں۔

۸۵۔ جس کی خارج میں کوئی ہستی ہی نہیں۔ مترجم

۸۶۔ یعنی ایک دوسرے کی نسبت سے سمجھ میں آ جاتے ہیں۔

۸۷۔ بطور حقائق۔

۸۸۔ یعنی جوابی عمل کے لیے۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔

مترجم

آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیحات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناصر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے۔

۳۔ تیسری قابل ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفیوں کا 'حال' ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہو گی اور جس میں صاحب واردت کی شخصیت گویا ایک ٹھنڈے کے لیے کا لعدم ہو جاتی ہے۔ بایں عمہ ان احوال کے مشمول ہر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت یہی رہتا ہے خارجی (۸۹) ہوگی اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔ مگر اب کہیں گے اگر خدا کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر اور ابھی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے؟ صوفیانہ احوال کا انفعالی (۹۰) ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور عزا اس کا وجود فی الواقعہ ہم سے 'غیر' ہے۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم حب ہی علم ہے حب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے مانت عالم خارجی کے علم (۹۱) کی۔ حالانکہ اس اصول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ بہر حال میں اس کے جواب میں روزمرہ میل جول کی ایک مثال پیش کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے؟ ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بیشک داخلی عور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں

۸۹۔ یعنی صوفی کی آپس۔ ت سے باہر اور کسی حقیقت سے متعلق

— مترجم

۹۰۔ ان معنوں میں کہ وہ ایک وجود فی الخارج سے اتصال کی

بدولت طاری ہوئے۔ مترجم

۹۱۔ اشارہ ہے سائنس یعنی علوم طبیعیہ کی طرف۔ مترجم

ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی ہیں کوئی حس نہیں ملی۔ لہذا ہمارے پاس نفس غیر کی موحودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحبِ شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔ یا پھر پروفیسر رائس (۹۲) کے تتبع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم اپنے اپنے جسم کو حقیقی سمجھتے ہیں تو اس لیے کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے اور یوں (۹۳) ہمارے ناقص اظہارِ مطلب کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جواب ہی بلا شبہ کسی صاحبِ شعور ہستی کی موحودگی کا ثبوت ہے اور قرآن پاک کا یہی بھی ارشاد ہے :

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (۴۰ : ۶۲)
وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ
دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (۲ : ۱۸۶)

لہذا ظاہر ہے کہ خواہ ہم اپنے جسمانی معیار سے کام لیں، خواہ رائس کے غیر جسمانی اور نسبتاً زیادہ مناسب معیار سے دونوں صورتوں میں نفس غیر کے متعلق ہمارا علم استدلالی رہیگا۔ لیکن اس کے باوجود ہم ان کا مشاہدہ حضوری طور پر کرتے ہیں اور ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا آپس کا میل جول محض فریب ہے۔ البتہ جہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم اپنی بحث میں جس مرحلے پر آ گئے ہیں اس میں ان باتوں کے بیش نظر جن کا ماننا نفوس غیر کے اثبات میں لازم آتا ہے، ہم ایک محبط برکُل^{۹۴} ہستی کے اثبات میں کوئی عینی (۹۴) دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیانہ احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوری کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری طبعی

۹۲ - Royce

۹۳ - اپنی حرکات و سکنات سے۔

۹۴ - فلسفہ عینیت سے متعلق - مترجم

واردات میں کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔

۴۔ پھر یہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے (۹۵) اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو ایسے منطقی قضایا^{۹۵} ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ چنانچہ ذیل کی آیات میں بھی جس حقیقت کا بیان مقصود ہے وہ ان مشاہدات کی نفسیات ہے نہ کہ ان کا مشمول :

و ما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیاً او من
وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما
یشاء* انہ علی حکیم ۵ (۴۲ : ۵۱)

والسبحم اذا هو یلٰ ما ضل صاحبکم وما غویٰ
وما ینتطق عن الہویٰ ط ان ہو الا وحی یوحیٰ
علمہ شدید القویٰ لا ذومرۃ* فاستویٰ لا وهو
بالافق الاعلیٰ ط ثم دنا فتدبیرا ۵ فکان قاب قوسین
او ادنیٰ ط فاوحیٰ علی عبدہ ما اوحیٰ ط ما کذب
الفواد ما رأی ۵ افتصرونہ علی ما یری ۵
ولقد راہ نزلة الخریٰ لا عند مدرة المتہی ۵
عندھا جنة العاویٰ ط اذ یغشی السدرة ما یغشی
ما زاع البصرو ما طفی ۵ لقد رای من آیات
ربہ الکبریٰ ۵ (۵۳ : ۱۸-۱)

پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا (۹۶)

۹۵۔ کیونکہ صوفی کا مشاہدہ 'حال' ہے 'قال' نہیں۔ مترجم

۹۶۔ یعنی ان کا ابلاغ۔ مترجم

ناممکن ہے تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح (۹۷) احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن ہمارے دوسرے احساسات کی طرح حوفا نہ احساس (۹۸) میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مسئلہ^۹ تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا ہی یہ ہے کہ اس کا اس پر فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے دونوں کا نفسی شہارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس لا زمانی۔ اس سلسلے میں پروفیسر ڈکنگ (۹۹) کا ایک اقتباس خالی از مائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرنے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطہ نظر سے دیکھنا سرفاسر حائز ہے، نفسیات احساس کے مطالعے میں بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں احساس سے الگ وہ غیر احساس^{۱۰} کیا ہے جہاں اس کا حاتمہ ہوگا۔ میرا جواب ہے کسی چیز کا شعور، اس لیے کہ احساس کا متب ہے کسی صاحب شعور ہستی کی بے آزاری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس سے بی بدویت جو اندرون ذات کی بھرتے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس گویا خارج کی طرف کھینچنا ہے جیسے فکر اس کی استطلاع (۱۰۰)۔ لہذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی دوئی کیفیت طاری ہوئی اور ادھر اس سے کا خیال بھی ایک جزو لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کو تسکین ہوگی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو

۹۷۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مطلب یہ ہے کہ کسی حقیقت کا شعور تو موجود ہے لیکن زبان اس کی ادائیگی یا الفاظ میں صحیح ترجمانی سے قاصر ہے۔ مترجم

۹۸۔ یعنی واردات۔ مترجم

۹۹۔ Hocking

۱۰۰۔ یعنی ایک 'نظر' ہے دوسرا 'خبر' بقول اقبال :
ما نظر خواہیم و او گوید خبر۔ مترجم

کام کر رہا ہے (۱.۲) لہذا یوں وہ قدیم نزاع بھی جس کا تعلق وحی باللفظ سے تھا اور جس نے ایک زمانے میں الہیہ اسلام کو طرح طرح کی مشکلات میں ڈال رکھا تھا، حل ہو جاتا ہے۔ غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ فکر اور لفظ (۱.۲) ایک وقت احساس کے بطن سے نمودار ہوتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطقی فہم ان کی زمانی ترتیب کو دیکھتا اور یوں انہیں ایک دوسرے سے الگ ٹھہراتے ہوئے اپنے لیے طرح طرح کی مشکلات پیدا کر لیتا ہے۔ پھر حال ایک معنی میں الفاظ بھی وحی ہوتے ہیں۔

۵۔ پھر جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان مسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زمان مسلسل سے اس کا تعلق سچ سچ منقطع ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اپنی بکنائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تا دیر قائم رہیں رہتے، گو صاحبِ حال پر وثوق و اعتقاد کا نہایت گہرا نش چھوڑ جاتے ہیں (۱.۳)۔ پھر حال صوفیہ ہوں یا نسیاء، دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آ جاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر عرض کریں گے فرق ہے تو یہ کہ نبی کی بازگشت سے نوعِ انسانی کے لیے بڑے بڑے دور رس نتائج مترتب ہوتے ہیں (۱.۵)۔

۱.۲۔ یعنی ان دونوں کا نشو و نما ایک ساتھ ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو شروع خطبے میں بحث 'وجدان و فکر' اور کلامِ اقبال میں جا بجا شرح 'ذکر و فکر'۔ مترجم

۱.۳۔ یا ایک دوسرے لحاظ سے 'صورت اور معنی'۔ مترجم

۱.۴۔ یعنی وہ ان کو مہی پر حقیقت سمجھتا ہے۔ 'وجد' = 'پالنا'۔ مترجم

۱.۵۔ یہ سبب اپنے مشمول کے۔ مترجم

گویا جہاں تک حصولِ علم کا تعلق ہے صوفیانہ مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی اور معتبر ہے جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراکِ بالحوس سے نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا وہ عضوی کیفیات (۱۰۶) بھی جن سے بظاہر یہ مشاہدات مترتب ہوتے نظر آتے ہیں اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان کی قدر و قیمت سے انکار کر دیں حتیٰ کہ اگر ذہن اور جسم کے تعامل^۱ میں (۱۰۷) ہم جدید نفسیات کا مفروضہ ٹھیک مان لیں جب بھی از روئے منطقی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفیانہ مشاہدات انکشافِ حقیقت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ نفسیاتِ اعتبار سے تو سب احوال خواہ ان کا مشمول مذہبی ہو یا غیر مذہبی، عضوی کیفیات کے پاسد ہیں۔ چنانچہ ذہن انسانی کا علمی انداز بھی ویسے ہی اس کا پابند ہے جیسے مذہبی (۱۰۸)۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم نوائے تخلیقی کارناموں پر حکم لکاتے ہیں تو ان باتوں کو سرے سے خاطر میں نہیں لانے جو علمائے نفسیات نے ان کی عضوی کیفیتوں کے بارے میں قائم رکھی ہیں۔ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔ لہذا یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ جو کچھ قبول کیا جاتا ہے اس کی حقیقت بجز اس کی پیشرو کیفیت کے اور کچھ نہیں (۱۰۹)۔ دراصل ہماری نفسیاتِ کیفیات سے علت و معلول کا عضوی سلسلہ جس طرح وابستہ ہے اس کا ان معیارات سے کوئی تعلق ہی نہیں جن کے ماتحت ہم باعتبار قدر و قیمت کسی کیفیت کو ادنیٰ یا اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ ”بعض کشف

۱۰۶۔ یا بدنی احوال۔

۱۰۷۔ کہ وہ کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے پر عمل

کرتے ہیں۔ مترجم

۱۰۸۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں مخصوص بدنی کیفیات

سرزد ہوتی ہیں۔ مترجم

۱۰۹۔ یعنی وہ صرف بدن کی ایک حالت تھی۔ کوئی مشاہدہ

اور ’تجربہ‘ نہیں تھا۔ مترجم

اور بعض الہام " جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز نے لکھا ہے " بڑا ہوتا سہل نظر آتے ہیں۔ بعینہ استغراق اور بے خودی یا تشبیح کی بعض کیفیتوں سے بھی صبر اور کردار کے لیے کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوا۔ ان میں سرے سے کچھ تو ہا ہی نہیں کہ ہم انہیں منجانب اللہ ٹھہرانے۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں تو یہ عقدہ ہمیشہ لا ینحل رہا کہ ہم ان واردات اور ان ہیماںات کو جن کی حیثیت خدائی معجزات کی بھی، ان واردات اور ہیماںات سے کیسے الگ کریں جن کو شیطان بعض اپنی عداوت کی بنا پر اقترا کر لیتا ہے کہ طائب حقیقت کو دو گونہ جہنم کا مستحق ٹھہرائے (۱۱۰)۔ اس کے لیے ہادیان نوع انسانی کو اپنی ساری فرست، بصیرت اور دانائی یہ کام لینا پڑا، مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخر الامر ہمارے اختیاری معیار ہی کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ چڑ سے (۱۱۱)۔ دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے سارے تصوف کا مسئلہ ہے۔ شیطان واقعی اپنی عداوت میں اسی واردات اور اقترا کر لیتا ہے جو صوفیہ مشاہدات کے حلقے میں داخل ہو جاتی ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے (۱۱۲) :

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمی
النبی الشیطان فی امنیته ۚ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان
ثم یحکم اللہ آیہ ۙ واللہ علیم حکیم (۲۲ : ۵۲)

لہذا میری رائے میں بیروان مرائد (۱۱۳) نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سر انجام دی ہے تو یہی رحاں سے شیطانی

۱۱۰۔ ایک نو اس لیے کہ وہ شیطان کے قریب میں آیا، دوسرے اس لیے کہ اس نے ان واردات کو حقیقت پر محمول کیا۔
مترجم

۱۱۱۔ Variety of Religious Experience میں۔ مترجم

۱۱۲۔ حضرت علامہ کا ارشاد تو ٹھیک ہے لیکن جس آیت کا

حوالہ دیا گیا ہے وہ میرے نزدیک یہاں مستطیع نہیں ہوتی۔ مترجم

Freud - ۱۱۳

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

کے اخراج پر زور دینا (۱۱۴) ، گو میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نفاذ پر ہے ، شواہد سے اس کی کچھ تائید نہیں ہوتی ۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالمِ خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رشتے ہیں ، ہم پر قابو پا لیتی ہیں تو اس کا بہ مطلب نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تزیین جو ہمارے نفسِ طبعی^۵ کے پیچھے واقع ہے (۱۱۵) ۔ لہذا اگر یہ دی ہوئی تحریکات کوئی کبھار ہمارے نفسِ طبعی میں در آتی ہیں تو اس سے بغیر اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظامِ ایجاب^۶ کے عادی ہیں (۱۱۶) اس میں کچھ ختمالال رونما ہو گیا ہے ، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں بوس تھیں ۔ بہر حال مختصر الفاظ میں نظریہ یہ ہے کہ انہی ماحول سے توافقی و تطابق کے دوران میں ہم طرح طرح کے مسہحات قبول کرتے رہتے اور پھر ان کے زیر اثر رفتہ رفتہ ایک مقررہ نظامِ ایجاب کے عادی ہو جاتے ہیں جس کی مسجستگی میں بعض تحریکات کی قبولیت لیکن بعض ایسی تحریکات کے استرداد سے جن کو اس میں مستقلاً کوئی جگہ نہیں مانی برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے ۔ یہ مسترد تحریکات پیچھے ہٹتے ہٹتے بالآخر وہاں رک جاتی ہیں جس کو نفس کے 'حصہ لا شعور' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس لیے وہ منتظر رہتی ہیں کہ حوصلہ موقعہ ملے آگے بڑھیں اور نفسِ ماسکہ (۱۱۷) سے اپنا انتقام لیں ۔ لہذا ہو سکتا ہے ان سے ہمارے اعمال و افعال کا نقشہ بگڑ جائے ، ہمارے خیالات مسخ ہوئے

۱۱۴ - اور جس کی صوفیائے اسلام بہت پہلے ضرورتِ عسوس کر چکے ہیں ۔ مترجم

۱۱۵ - جدید نفسیات کا تحت الشعور اور لا شعور ۔ مترجم

۱۱۶ - یعنی کسی تحریک یا مسہج کے زیر اثر جو طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں اس کے ۔ مترجم

۱۱۷ - جو بعض مسہجات کو قبول اور بعض کو رد کر دیتا ہے ۔

لگیں، ہم طرح طرح کے خواب اور خیالی صورتیں دیکھیں یا وہ طور و طریق اختیار کر لیں جس کو نوع انسانی اپنے ارتقائی عمل میں پیچھے چھوڑ آئی ہے۔ کہا جاتا ہے مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان سرود و مطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور بے روک ٹوک حرکت کے لیے ایک قسم کی دل کش اور خیالی دنیا میسر آجائے۔ بالفاظِ دیگر اس نظریے کا مطلب یہ ہوا کہ مذہبی عقائد اور مسائل وہ ابتدائی اور قدیم نظریہ ہے فطرت میں جو ہم انسانوں نے اس لیے وضع کیے کہ حقیقتِ مطلقہ کا فطری قبح دور کرتے ہوئے اسے کوئی ایسی شکل دیں جو ہماری آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ہو لیکن جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہیں ہوتی۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کے مذاہب اور فن کی ایسی شکلیں بھی جو حقائقِ حیات سے ہزدلانہ فرار کا سبق دیتی ہیں موجود ہیں۔ لیکن آپ ہر مذہب کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کر سکتے۔ ہمیں اس سے بھی انکار نہیں کہ مذہبی اصول و عقائد کے ما بعد الطبیعی اعتبار سے بھی کچھ معنی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان اصول و عقائد کو ان مدلولات کی تعبیرات پر محمول کریں جو علومِ فطرت کا موضوع ہیں۔ مذہب نہ طبیعیات ہے، نہ کیمیا کہ حقائقِ فطرت کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرے۔ اس کا مقصد ہے محسوسات و مدرکات کی ایک الگ تھلک نوع یعنی مذہبی مشاہدات کی تعبیر جس کے مدلولات کو سائنس کے مدلولات میں مدغم کرنا ممکن نہیں۔ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہ پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں۔ ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشاہدے پر ہے اور دوسرا ان سے بے تعلق۔ دونوں کی ابتدا محسوسات سے ہوتی ہے۔ لہذا ان میں جو نزاع ہے اس غلط فہمی کے باعث کہ دونوں کے پیش نظر ایک ہی قسم کے حقائق کی تعبیر ہے۔ حالانکہ مذہب کے سامنے محسوسات و

مذہبات کی ایک مخصوص نوع ہے اور اس کا مقصد یہ کہ ان کی کندہ تک پہنچے۔

مذہبی مشاہدات کو یہ کہہ کر بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ نتیجہ ہیں جنسی تحریک کا، اس لیے کہ شعور کی یہ دونوں شکلیں یعنی مذہبی اور جنسی اگر ایک دوسرے کی ضد نہیں تو باعتبار نوعیت، مقصد اور اس طرزِ عمل کے جو ان سے مترتب ہوتا ہے، مختلف ضرور ہیں۔ جذبہ مذہبی (۱۱۸) کے اثر میں تو ہمیں اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ ایک حقیقت نفسِ الامری ہماری ذات کے تنگ حلقے سے باہر موجود ہے جس میں علمائے نفسیات کو اگر تحت الشعور کا ہاتھ کام کرتا نظر آتا ہے تو وہ معذور ہیں کیونکہ اس جذب کی شدت ہماری شخصیت کو بیخ و بن سے ہلا دیتی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ جذب کا عنصر تو علم کا لازمی جزو ہے یہ۔ تک کہ جتنی اس کی شدت میں کمی یا زیادتی ہوگی اتنی ہی اس چیز کی خارجی حیثیت جو ہمارے علم کا موضوع ہے، گہنی یا بڑھتی رہے گی۔ ہمارے لیے تو وہی سب سے زیادہ مقبلی ہے جس سے ہماری شخصیت کا سر و بود ہل جائے۔ پروپیر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے: ”اگر کسی ولی یا عاسی کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفسِ زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اس کی زندگی کی کاپا ہلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقتِ سرمدیہ تمام و کمال محسوسیت کے ساتھ اس کی روح ہر چھا گئی۔ اس تجلی سے بے شک تحت الشعوری آمادگی کا اظہار ہوتا ہے علیٰ ہذا تحت الشعور قوازی (۱۱۹) کا، لیکن غیر استعمال شدہ خلیہ ہائے ہوا کا پھیل جانا اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم بے پھر کی ہوا میں سانس لینا چھوڑ دیا ہے، بلکہ اس کے بالکل برعکس۔“ دراصل نفسیات کا کوئی منہاج اس امر کی تشریح نہیں کر سکتا

۱۱۸۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

۱۱۹۔ جس میں جسم اسی دھن کا ساتھ دیتا ہے۔ ملاحظہ ہو

فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

کہ جذبہ مذہب بھی علم ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے ہمارے جدید نفسیات دان اس کوشش میں ویسے ہی ناکام رہیں گے جیسے کسی زمانے میں لاک اور ہیوم (۱۲۰) رہے تھے۔

اوپر کی بحث سے ایک نہایت اہم مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات^۱ ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی مصدق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجیحی عورت ہے تو ہمیں یہ ہو چھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کہ ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجیے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف ہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی عبارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے تحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا منصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی اسباب کی اسرار و اسرار سی حقیقت پر ہونی ہے جس کے انکشاف

۱۲۰۔ Lock اور Hume - لاک اس لیے کہ اس کے نزدیک ادراک موقوف ہے حواس اور علم ادراک پر، لہذا ادراک بالحواس کی بنا پر کسی ما بعد الطبیعی عبارت کی تعبیر ممکن نہیں۔ ہیوم اس لیے کہ لاک کے اتباع اور ہرکے کی مخالفت میں اس کا تشکک انتہا کو پہنچ گیا۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں ، لیکن عملی معیار باعتبار (۱۲۱) نتائج ان پر حکم لگاتا ہے ۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں ، مؤخر الذکر سے انبیاء ۔ آئندہ خطبے میں ہم عقلی معیار ہی سے کام لیں گے ۔

—

۱۲۱ - ملاحظہ ہو فرهنگِ مصطلحاتِ علیٰ هذا تصریح 'س' آخر بحث میں - مترجم

دوسرا خطبہ

مذہبی مشاہدات (۱) کا فلسفیانہ معیار

متکلمینِ فرنگ (۲) نے (۳) 'ہستی' ہری تعالیٰ پر تین دلیلیں قائم کی ہیں۔ کوئی، غائی اور وجودی (۴)۔ یہ ادلہ ثلاثہ اگرچہ اس سر کا ثبوت ہیں کہ فکر انسانی نے جب کبھی دابِ مطلق (۵) کی جستجو کی تو اسے چار و ناچار انہیں راستوں پر گامزن ہونا پڑا (۶)۔ لیکن سطقی اعتبار سے دیکھا جائے تو (۷) ان پر شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ (۸) انہوں نے ہمارے محسوسات و مدركات کی تعبیر کسی گہری نظر سے نہیں کی۔

دلیں کوئی کی رو سے کائنات ایک معمول متناہی ہے، لہذا ضرور ہے اس کی کوئی علت بھی ہو۔ لیکن پھر ہر علت کے لیے چونکہ ایک دوسری علت کا وجود مستلزم ہے اور

-
- ۱۔ یا برعایت حصہ اول، عالمِ مابوحی اور عقل۔ مترجم
 - ۲۔ اس میں فلسفۂ کلام۔ ملاحظہ ہو تصریح '۲'۔ یہ تبدیلی حضرت علامہ کے زیرِ ہدایت کی گئی۔ مترجم
 - ۳۔ جو ازمۂ متوسطہ میں حکمتِ یونان کے زیرِ اثر مذہب اور فلسفہ کو باہم تصبیغ دینے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ م
 - ۴۔ ملاحظہ ہو فرہنگِ مصطلحات۔ مترجم
 - ۵۔ متکلمین کی اصطلاح میں واجب الوجود۔ مترجم
 - ۶۔ اس لیے کہ ذابِ ہری تعالیٰ کی بحث میں کوئی، غائی اور وجودی مسائل کی بحث ناگزیر ہو جاتی ہے۔ مترجم
 - ۷۔ ان میں کوئی دلیں بھی دابِ مطلق کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی۔ برعکس اس کے۔ م
 - ۸۔ متکلمین یا جو حضرات اس قسم کے دلائل پیش کرتے تھے

ذہن انسانی کے لیے ممکن نہیں کہ ایک ابدی تفرقہ (۹) کا تصور کرتے چلا جائے، اس لیے ایک ایسی علت کا وجود تسلیم کرنا پڑا جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں (۱۰) یعنی علت اولیٰ یا علت العلل۔ لیکن اگر معلول متناہی ہے تو اس کی علت بھی متناہی ہوگی، یا زیادہ سے زیادہ علل متناہیہ کا ایک لامتناہی سلسلہ (۱۱)۔ اندرین صورت یہ کہاں جائز ہے کہ ہم اس سلسلے کو یک ایک کسی علت پر ختم کر دیں اور اسے علت اولیٰ ٹیہرائیں؟ اس سے تو خود قانون علت و معلول کی، جس پر اس دلیل کا دار و مدار ہے، نفی ہو جاتی ہے۔ پھر اگر علت اولیٰ میں اس کا معلول شامل نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ ایک متناہی علت ہے، لامتناہی علت نہیں کیونکہ یوں علت اولیٰ پر خود اس کے معلول کی بدولت ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس دلیل کو صحیح مان کر بھی یہ ماننا لازم نہیں آتا کہ علت اولیٰ کا وجود ذات مطلق کا مرادف ہے۔ اس لیے کہ علت و معلول کے درمیان جو رشتہ بھی قائم ہوگا دونوں کے لیے یکساں ہوگا (۱۲)۔ زیادہ سے زیادہ اس دلیل سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ ہم قانون علت و معلول کے تصور پر مجبور ہیں۔ مگر اس تصور کی ضرورت کسی طرح بھی وجود مطلق کی ضرورت پر دلالت نہیں کرتی (۱۳)۔ دراصل دلیل کوئی کا نقاضا ہے کہ لامتناہی کا اثبات متناہی کی نفی سے کیا جائے لیکن جس لامتناہی کی تصدیق متناہی کی نفی سے ہوگی وہ درحقیقت لامتناہی نہیں ہوگا کیونکہ اس طرح نہ تو لامتناہی (۱۴)

-
- ۹۔ یعنی ماضی کی طرف ہٹتے ہوئے علت و معلول کے ایک لامتناہی سلسلے۔ م
- ۱۰۔ باتباع ارسطو۔ مترجم
- ۱۱۔ جیسا کہ دلیل کوئی کے ماتحت ماننا لازم آتا ہے۔
- ۱۲۔ کیونکہ اگر معلول کے لیے علت کا وجود نہ گزیرے تو علت کے لیے بھی معلول کا، ورنہ علت علت نہیں رہے گی۔
- ۱۳۔ جیسا کہ دلیل وجودی کی بحث میں آگے چل کر ثابت ہو جائے گا۔ مترجم
- ۱۴۔ یعنی علت اولیٰ کی۔ مترجم

کی ماضی سمجھ میں آئے گی نہ اس متناہی (۱۵) کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے (۱۶) ہیں۔ حقیقی لا متناہی متناہی پر بھی حاوی ہے اور وجود حتوا اس کا ابطال نہیں کرتا بلکہ اس کی تصدیق و تثبیت کا ذریعہ بنتا ہے (۱۷)۔ لہذا دلیل کوئی حو ماضی کی نفی سے لا متناہی تک پہنچنا چاہتی ہے، منطقی اعتبار سے غلط اور سرتاسرے نتیجہ ہے۔ کچھ ایسا ہی معاملہ دلیل خالی کا ہے جس میں معلول کی علت کا مطالعہ اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ شعبہ معلوم ہو جائے اس کی نوعیت کیا ہے۔ لہذا جب عالم فطرت کے مشاہدے سے کچھ یوں نظر آتا ہے کہ اس کے اعمال و افعال میں پیش بینی، غرض و غایت اور تعاون و توانی کے آثار پائے جاتے ہیں تو ہم سمجھتے ہیں ان سے ایک ایسی شاعر الذات ہستی کا ثبوت مل جاتا ہے جس کے علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ اس دلیل سے کوئی نتیجہ مترتب ہوتا ہے تو یہ کہ کائنات ایک پہلے سے قائم یعنی مابین الوجود (۱۸)، کے جس اور متزامم ہیولی ہے جس کے اجزاء میں بجائے خود نظم و ترتیب کی کوئی صلاحیت نہیں (۱۹)۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے اس طرح صرف ایک ضائع کا ماف لازم آتا ہے، خالق کا ماننا لازم نہیں آتا (۲۰) جس کے متعلق اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ ہیولی کائنات کو اسی نے خلق کیا جب بھی یہ اس کی حکمت و دانائی کا

۱۵۔ یعنی معلول کی۔

۱۶۔ اور اس لیے اس کی ضد ٹھہراتے ہیں۔

۱۷۔ اس لیے کہ اگر متناہی کی تصدیق و تثبیت نہ کی جائے تو اس کا وجود غیر حقیقی ٹھہرتا ہے جو اگر غیر حقیقی ہے تو لا متناہی کے ادب پر جیسا کہ دلیل کوئی کا اصرار ہے دلالت نہیں کرے گا۔ مترجم

۱۸۔ بالفاظ دیگر 'قدیم' (اور جس سے قدم و حدوث مادہ کی بحثیں پیدا ہوئیں)۔ مترجم

۱۹۔ لیکن جسے ایک خرمسہ ضائع اپنی صنعت کی کار فرمائی سے منظم کر لیتا ہے۔ م

۲۰۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں 'ماور' اور 'بدیم' (اسموب والارض)۔ مترجم

تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ

کوئی اچھا ثبوت نہیں کہ اول تو ایک بے حس اور متزاحم ہیولہ کی تخلیق سے اپنے لیے طرح طرح کی مشکلات پیدا کرے اور پھر ان پر غالب آنے کے لیے ان طریقوں سے کام لے جو اس کی فطرتِ اصیلہ کے منافی ہیں۔ ہوں بھی جس صانع کا وجود اپنے ہیولہ سے خارج ہے (۲۱) وہ لامحالہ اس ہیولہ سے محدود بھی ہے۔ لہذا اس طرح کا صانع ایک متذمہ صانع ہوگا اور اپنے محدود ذرائع کے باعث وہی طرز عمل اختیار کرے گا جو انسان بحیثیت صانع اختیار کر سکتا ہے۔ دراصل دلیل خانی کی بنا ایک غلط مماثلت پر ہے کیونکہ انسانی صنعت گری اور مظاہر فطرت کو باہم کوئی نسبت نہیں۔ انسانی صنعت گری کا دار و مدار تو اس پر ہے کہ سب سے پہلے ہم ان اشیاء کا انتخاب کریں جن سے ہم کام لینا چاہتے ہیں اور پھر ان کو ان کے فطری محلہ اور روابط سے جدا کر دیں۔ برعکس اس کے، فطرت ایک نظام ہے ان اجزاء کا جن کا وجود ایک دوسرے کا تاج ہے (۲۲)۔ لہذا فطرت کے اعمال و افعال اور ایک صنعت گر کے طریق کار کو باہم مماثل ٹھہرانا غلط ہے۔ صنعت گری عبارت ہے اشیاء کی سדרج ایک دوسرے سے علیحدگی اور پھر ان کی از سر نو ترکیب (۲۳)۔ لہذا اس میں اور اعمال فطرت میں کوئی مماثلت نہیں، کیونکہ فطرت کا کام ہے نامی وحدتوں کا (۲۴) ارتقا۔ دلیلی وجودی میں البتہ جسے مختلف فلسفیوں نے مختلف شکلوں میں ہشی کب اعلیٰ فکر کے لیے بڑی کشش پائی جاتی ہے۔ کارتیسی فلسفہ (۲۵) میں اس کا انداز یہ ہے :

- ۲۱۔ جیسے دلیل کوئی کی رو سے علمِ اولیٰ کا اپنے معلول سے۔
 ۲۲۔ اور جو اس لیے مل کر نشو حاصل کرے ہیں۔
 ۲۳۔ یعنی وہ فصل و وصل کا ایک عمل ہے۔ م
 ۲۴۔ جو اپنے نشو و نما کے مدارج از خود طے کر لیتی ہیں۔ م
 ۲۵۔ یعنی وہ مذهب فلسفہ جو فرانسیسی فلسفی دے کارٹے Descartes سے منسوب ہے۔ مترجم

’جب کسی صفت کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کسی شے کی ماہیت یا تصور میں داخل ہے تو اس کا مطلب چیز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ صفت مذکور فی الواقعہ اس شے میں موجود ہے۔ یعنی ہم اس صفت کا اس میں اثبات کر سکتے ہیں۔ اب خدا کی ماہیت یا تصور ہی ایسا ہے کہ اس میں وجود کی صفت داخل ہے، لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہی وجود واجب^{۲۶} ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ خدا ہے۔‘

دے کارت نے اس دلیل پر ایک اور دلیل کا اضافہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ہمارے ذہن میں ایک ہستی^{۲۷} کامل کا تصور موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تصور کا سرچشمہ کیا ہے۔ یہ تصور فطرت سے تو آیا نہیں، کیونکہ فطرت تو ہر لحظہ بدلتی اور دگرگوں ہوتی رہتی ہے اور اس لیے ناممکن ہے اس سے ایک ہستی^{۲۸} کامل کا تصور پیدا ہو سکے۔ لہذا ضرور ہے کہ اس تصور کے مقابلے میں اس کا کوئی مثنیٰ^{۲۹} عالم خارجی میں موجود ہو اور وہی ہمارے ذہن میں اس کی علت (۲۹)۔ لیکن یہ دلیل بھی ایک حد تک دلیل کوئی سے مشابہ ہے جس سے ہم اوپر بحث کر آئے ہیں، کیونکہ اس دلیل کو جس رنگ میں بھی پیش کیا جائے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کسی شے کی ہستی کا تصور اس کے وجود فی الخارج کا ثبوت ہے، جیسا کہ کانٹ نے (۲۷) اس پر تنقید کرنے ہوئے لکھا ہے کہ تین سو ڈالر کے تصور سے یہ ماننا کہاں لازم آتا ہے کہ تین سو ڈالر فی الواقعہ میری جیب میں موجود ہیں۔ اس دلیل سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ ایک ہستی^{۳۰} کامل کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے، لیکن اس ہستی کے تصور اور اس کے وجود فی الخارج میں جو فصل رہ جاتا ہے اس کو

۲۶ - اور پھر چونکہ یہ مثنیٰ بجز ذات خداوندی کے اور کچھ نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ خدا ہے۔ مترجم
۲۷ - ’تنقید عقلی محض‘ میں۔ مترجم

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

دور گزرنے کی یہ صورت نہیں کہ فکر اپنے حدود سے تجاوز کر جائے (۲۸)۔ دراصل یہ دلیل وہ مضبوط ہے جسے منطق کی اصطلاح میں مصادرة مطلوب^{۲۰} کہا جاتا ہے اور جس میں ہم اس دعویٰ کو جسے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، پہلے ہی سے ثابت شدہ تسلیم کر لیتے اور یوں منطقی کو حقیقی کا مترادف ٹھہرانے ہیں (۲۹)۔ لہذا دلیل غائی اور وجودی سے بھی جیسا کہ بالعموم ان سے استدلال کیا جاتا ہے، کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان دلائل کے ماتحت 'فکر' (۳۰) کو ایک ایسا عام ٹھہرائی بڑے گا جو خارج سے اشیا پر کار فرما ہے اور اس لیے جہاں اس نظر پرے کے ماتحت ایک صالح کا ماننا لازم آتا ہے وہاں (۳۱) خیالی اور حقیقی کے درمیان جو فصل قائم رہتا ہے اس کو دور کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی (۳۲)۔ لیکن ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ فکر کی حیثیت^{۲۱} ایک ایسے عامل کی نہیں جو خارج سے اشیا کے نظم و ترکیب میں حصہ لے رہا ہے، بلکہ ایک ایسی قوت^{۲۲} کی جو اپنے ہیولیا کی آب صورت گر ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر یا تصور (۳۳) کا وجود اشیا کی ماہیت سے الگ نہیں رہے گا۔ برعکس اس کے وہ ان کی اساس اور بنیاد ثابت ہوگا۔ ان کی شہنی کا جوہر اصلی (۳۴) جو ازل ہی سے ان کے رگ و پے میں جاری اور ان کے اپنے ٹھہرائے ہوئے مقصد کے مطابق ان کو

۲۸ - یعنی 'تصور' کو 'حقیقت' قرار دے جیسا کہ کارٹیسی دلیل کا تقاضا ہے۔ مترجم

۲۱ - اور فکر اپنی حدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ مترجم

۳۰ - عام معنوں میں 'تصور'۔ مترجم

۳۱ - ایک وجود۔

۳۲ - بالفاظ دیگر یہ ثابت کرنے کی کہ جس وجود، مثلاً صانع عالم کے تصور پر ہم مجبور ہیں وہ فی الحقیقت موجود بھی ہے۔ مترجم

۳۳ - یا عین۔ مترجم

۳۴ - لیکن جس سے یہ مقصود نہیں کہ افلاطون یا عینل کے فلسفہ کی تائید کی جائے۔ ملاحظہ ہو تصریح۔ مترجم

لحظہ بلحظہ آگے لیے جا رہا (۳۵) ہے ، یہ دوسری بات ہے کہ بحالتِ موجودہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اس میں فکر اور وجود (۳۶) کا امتیاز ناگزیر ہے کیونکہ علمِ انسانی کا ہر عمل دوئی کا مقتضی ہے (۳۷) اور وہ اس حقیقت کو جو بہت ممکن ہے مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد ایک ثابت ہو ، دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ، یعنی ایک طرف نفسِ مدرکہ جو کسی شے کا ادراک کرتا ہے اور دوسری جانب شے مدرکہ میں جو اس کا 'غیر' ہے اور جس کا ادراک کیا جا رہا ہے (۳۸) ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم جس شے کو اپنے مقابل موجود پاتے ہیں اسے قائم بالذات^۵ اور موجود فی الخارج ٹھہراتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہمارا اس کو جاننا یا نہ جاننا اس پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتا ۔ لہذا دلیل وجودی اور غائی میں کوئی معنی پیدا ہوں گے تو صرف اس صورت میں جب یہ ثابت ہو جائے کہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں وہ ہماری آخری منزل نہیں ، علیٰ ہذا یہ کہ 'فکر اور وجود' اپنی کُنہ میں ایک ہیں ۔ لیکن یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر قرآنِ پاک کی رہنمائی میں کریں جس نے ان کو اس حقیقت کی آیات ٹھہرایا جو 'اول' بھی ہے اور آخر بھی ، ظاہر و باطن بھی ، (۳۹) ۔ چنانچہ اس خطبے میں یہی امر ہمارے پیشِ نظر ہے ۔

۳۵ - یعنی ان کے انتہائی نشو و نما کا بحرِ ک ہے ۔

۳۶ - یعنی شے فی نفسہ اور شے جیسے ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے ، اس کا ۔ مترجم

۳۷ - یعنی عالم کے مقابلے میں معلوم ، با ناظر و ملاحظ اور شاہد و مشہود کا ۔ مترجم

۳۸ - اور اس لیے ان کو کسی وحدت میں ضم کرنا مشکل نظر آتا ہے ۔ مترجم

۳۹ - بفحوائے آیت قرآنی 'ہوالاَوَّل وَاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ' (۳ : ۵) ملاحظہ ہو تصریح 'ج' ۔ مترجم

زمانی (۴۰) اعتبار سے دیکھا جائے تو ہرے محسوسات و مدرکات کے تین مراتب^{۴۰} ہیں (۴۱) : مادہ ، حیات ، نفس اور شعور (۴۲) اور علی الترتیب طبیعیات ، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع بحث ۔ آئیے سب سے پہلے عالم طبیعیات (۴۳) پر نظر ڈالیں ۔ طبیعیات حاضرہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مادہ ہے کیا ۔ طبیعیات ایک اختیاری علم ہے اور اس کا تعلق موجودات خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعے سے جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعے کرتے ہیں ۔ گویا یہ محسوس مظاہر^{۴۴} ہیں جن سے اس کے مطالعہ کی ابتدا ہوتی ہے اور ان محسوس مظاہر ہی پر اس کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے ۔ محسوسات^{۴۵} کے ماوراء علمائے طبیعیات کے پاس اپنے نظریوں کی تائید کا کوئی ذریعہ ہے ، نہ تصدیق کا ۔ انہیں یہ حق تو پہنچتا ہے کہ بعض غیر مدرک اشیا مثلاً جواہر^{۴۶} کا وجود تسلیم کر لیں مگر اس لیے کہ مدرکات حس کی توجیہ ہو سکے (۴۷) لہذا طبیعیات میں ہم مادی دنیا کا مطالعہ کرتے ہیں تو صرف اس حیثیت سے جس حیثیت سے حواس کی بدولت اس کا انکشاف ہوتا ہے ۔ لیکن اس مطالعے میں جو ذہنی اعمال (۴۸) سرزد ہوتے ہیں ، علیٰ ہذا وہ جہالی اور مذہبی واردات جو مطالعہ طبیعیات کی طرح اسی 'کل' کا ایک جزو ہیں جس کو ہم نے محسوسات و مدرکات سے تعبیر کیا ہے ، طبیعیات کے حلقے میں داخل نہیں ، کیونکہ طبیعیات کا تعلق صرف مادی دنیا یعنی اشیاے مدرکہ سے ہے ۔ لیکن

۴۰ - یعنی ارتقائی ۔

۴۱ - جن میں ہر مرتبے کو ایک عالم قرار دیا جاسکتا ہے ۔

۴۲ - کے عوالم ۔

۴۳ - یعنی عالم کائنات ۔ مادی دنیا ۔ مترجم

۴۴ - گویا محسوسات کے فہم میں مرحلہ اول یہ ہے کہ جواہر کا

وجود فرض کر لیا جائے ۔ ان کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کا سوال بعد میں پیدا ہوتا ہے ۔ مترجم

۴۵ - مثلاً غور و فکر ، قیاس و استدلال یا تجزیہ و تحلیل یعنی

وہ ذہنی اعمال جن کے بغیر علم کا وجود ہی ممکن نہیں ۔ مترجم

فرض کیجیے آپ سے دریافت کیا جائے وہ کیا چیزیں ہیں جن کا ادراک آپ کو عالم مادی میں ہو رہا ہے، تو ظاہر ہے آپ صرف اسی چیزوں کا نام لیں گے جن سے آپ بایوس ہیں اور جو اس وقت آپ کے سامنے ہوں گی، مثلاً زمین و آسمان، پہاڑ، میز اور کرسیاں۔ مگر پھر اگر مکرر سوال کیا جائے کہ آپ دو فی الواقعہ کس چیز کا ادراک ہو رہا ہے تو آپ کہیں گے ان کے خواص کا، لیکن جس کا مطلب یہ ہے کہ اب آپ نے اس چیز کی جس کی آپ کے خواص شہادت دے رہے تھے، تعبیر کی (۴۶) اور اس تعبیر کا انحصار اس بات پر ہے کہ اشیا اور ان کے خواص میں تعریبی پیدا کی جائے۔ چنانچہ یہ بھی ایک نظریہ ہے مادے، یعنی مدلولات خواص کی ماہیت، نفسِ مدر کہ سے ان کے تعلق اور اس کے اسباب و علل کا، ورنہ جس کا مفاد یہ ہے :

‘معروضات خواص’ (رنگ، آواز وغیرہ) نفسِ مدر کہ کے احوال ہیں اور اس لیے عالمِ فطرت سے، جسے موجود فی الخارج تصور کیا جاتا ہے، بے تعلق۔ ہم ان کو اشیاے فطرت کے خواص بھی نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ آسمان کا رنگ نیلا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوئے ہیں نہ آسمان کو دیکھ کر ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کی ایک حس پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ نیلا رنگ آسمان کے خواص میں داخل ہے، کیونکہ بطور حوالہ نفس یہ وہ ارتسامات^{۴۶} ہیں جن کو ہم نے قبول کیا اور جن کی علت مادہ یا وہ مادی اشیا ہیں جو اعضائے خواص، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لیکن اس مادی علت کا عمل درآمد چونکہ شیا سے اتصال یا تصادم پر ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ اس میں شکل، جسام، جمود^{۴۷} اور تزا^{۴۸} کے خواص موجود ہیں۔

۴۶۔ یعنی ہمارے اعضائے خواص — بصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ — تو صرف حسیات قبول کرتے ہیں۔ ان حسیات کو الگ الگ اشیا میں منقسم کرتے ہوئے زمین، آسمان، پہاڑ، میز اور کرسی سے موسوم کرنا ہمارا کام ہے اور اس لیے یہ وہ تعبیر ہے جو ہمارے ذہن سے اس چیز کی جو خواص کے ذریعے مشہود ہوئی، کی۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

یہ برکلی (۳۷) تھا جس نے فلاسفہ میں سب سے پہلے اس نظر پرے کی تردید کی کہ مادہ ہمارے حواس^{۵۰} کی نامعلوم علت ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں مشہور و ممتاز ریاضی دان اور ماہرِ مائنس پروفیسر واٹس ہیڈ نے بھی قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادے کا قدیم نظریہ سراسر ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ اس نظریے کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ الوان و اصوات وغیرہ وغیرہ (۳۸)، داخلی کیفیات^{۵۱} ہیں (۳۹)، نہ کہ اجزائے فطرت۔ آنکھ اور کان میں جو کچھ داخل ہوتا ہے غیر مرئی ایثری امواج ہیں یا غیر مسموع امواج ہوا، نہ کہ رنگ یا آواز۔ گویا عالم فطرت وہ کچھ نہیں جیسا ہم اسے دیکھتے ہیں۔ ہمارے ادراکات کیا ہیں؟ فریبِ بصر، جن کے متعلق یہ کہا مشکل ہے کہ ان سے فی الواقعہ فطرت کی ترجیحی عور رہی ہے۔ لہذا اس نظریے کی رو سے دیکھا جائے تو عالم فطرت کی ہمہ گیر در ٹکڑوں میں ہو جاتی ہے۔ ایک طرف نفسِ مدبر کے ارتباطات ہیں، دوسری جانب وہ ناقابلِ تصدیق اور ناقابلِ ادراک اشیا جن کو ہم ان کی علت ٹھہراتے ہیں۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھیں ہیں نہ طبعیات کی بدولت حسی فی الواقعہ ان اشیا کا ٹھیک ٹھیک اور سرب و منظم علم حاصل ہو رہا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے کیا جاتا ہے تو ہمیں چاہیے مادے کے روایتی (۴۰) نظریے سے فوراً دست بردار ہو جائیں، کیونکہ اس طرح ہمارے حواس کی وہ شہادت جس پر تشہا اہل طبعیات کے مشاہدات اور تجربات کا دار و مدار ہے، ناظر (۴۱) کے

Berkley - ۳۷

۴۸ - فلسفہ کی اصطلاح میں 'ثانوی حواس' - مترجم

۴۹ - ذہن انسانی کی - مترجم

۵۰ - یہی وہ ہم (کلاسیکی) نظریے سے جس کی اساس مادیت پر تھی۔

۵۱ - مسموع ہر کی مادہ ہمارے نفس سے باہر کوئی قائم بالذات شے ہے، خواہ ہم اس کو جواہر^{۵۲} سے تعبیر کریں یا کسی دوسری چیز

مثلاً لہروں سے - مترجم

۵۲ - 'ضای طبعیات' کا ناظر جو اپنے مخصوص موقف سے عالم

فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے - مترجم

ارتسامات ذہن سے آگے نہیں بڑھتی۔ لہذا یہ نظریہ فطرت اور ناظر فطرت کے درمیان ایک ایسا فصل قائم کر دیتا ہے جس کو دور کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم کسی ایسی ناقابل ادراک شے کا اثبات کریں جو مکان، مطلق^{۵۱} میں اس طرح رکھی ہے جیسے خالی ظرف میں کوئی چیز اور جو یہ سبب تضادم ہمارے حواس کی علت بن جاتی ہے، حالانکہ یہ مفروضہ بجائے خود مشکوک ہے۔ بقول پروفیسر ہائل ہیڈ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عالم فطرت کا ایک حصہ 'خواب' ہے دوسرا محض 'قہاس'۔ یوں طبیعیات نے اپنی اساسات کی تنقید سے خود ہی اس بات کو توڑ ڈالا جسے اس نے تراشا تھا اور وہ اختباری روش جس نے گویا سائنس کو مادیت پر بھجور کر رکھا تھا بالآخر مادے ہی کے خلاف بغاوت پر اتر آئی (۵۲)۔ اس لیے کہ اشیا وہ داخلی کیفیت نہیں جو مادہ ایسی ناقابل ادراک شے کی بدولت ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہیں۔ برعکس اس کے حقیقی مظاہر اور عالم فطرت کا تار و پود جو ویسے ہی ہمارے علم میں آجاتی ہیں جیسے خارج میں فی الواقعہ ان کا وجود (۵۳) ہے۔ لیکن مادے کے تصور پر سب سے زیادہ کاری ضرب عہد حاضر کے مشہور طبیعی 'تین اشیا' (۵۴) کے ہاتھوں لگی جس کے اکتشافات نے فکر انسانی میں ایک بڑا دور رس انقلاب پیدا کر دیا ہے (۵۵)۔ یہ الفاظ مسٹر رسل (۵۶) نظریہ اضافیت نے

۵۲۔ کیونکہ اس طرح مادے ہی کی توجیہ ہو سکی، نہ ان مسائل کی جو اس سے پیدا ہوئے۔ مترجم

۵۳۔ لیکن جس کا ازروئے طبیعیات قدیم ہمارے پاس کوئی ثبوت

نہیں۔ مترجم

Einstein - ۵۴

۵۵۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو 'اضافیت اور خودی' کے عنوان سے حضرت علامہ ڈا مضمون جو اول 'ٹریسنٹ' (مجلہ طلباء

اسلامیہ کالج، لاہور میں شائع ہوا اور پھر مترجم کے قلم سے اس کا اردو ترجمہ رسالہ 'جامعہ' دہلی میں۔ مترجم

Bertrand Russell - ۵۶

زمانے کو زمان۔ مکان میں مدغم کرتے ہوئے شے کے روانی تصور (۵۷) ہر جو ٹھوکر لگاتی ہے وہ فلسفیوں کے دلائل سے آج تک نہیں لگی۔ مادے کی تعریف بالعدم یوں کی جاتی ہے کہ اس سے مراد ہے کوئی ایسی شے جو زمانے میں استمرار^{۵۷} اور مکان میں حرکت کرتی ہے۔ لیکن جدید اضافی طبیعیات نے اس نظریے کو رد کر دیا ہے اور اب آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادی اشیا عبارت ہیں ان اشیا سے جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں (۵۸) کے باوجود اپنے آپ کو (۵۹) برقرار رکھتی ہیں، برعکس اس کے باہمہگر مربوط حوادث^{۶۰} کا ایک نظام۔ حوادث کا قدیم تصور ختم ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ سارے خصائص بھی جن کی بنا پر مادئیں کی کبھی یہ رائے تھی کہ مادے کا وجود ہمارے تیز خرام حیالات سے بھی (۶۰) کہیں زیادہ محکم اور پائدار ہے۔

لہذا پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک عالم فطرت کوئی ساکن شے ہے، نہ کسی غیر متحرک خلا^{۶۱} میں واقع، بلکہ حوادث کی ترکیب^{۶۲} جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو ہر ایک نیا نیا ملک (۶۱) میں تقسیم کر دیتا ہے (۶۲) اور جن کو ایک دوسرے سے جو نسبت^{۶۳} ہے اس سے زمان و مکان کے تصور متشکل ہوتے ہیں۔ گویا جدید مائنس کو بالآخر ہر کلمے کی تنقید سے اتفاق کرنا پڑا (۶۳)، جسے کبھی اس کی ہستی پر بڑا زبردست حملہ

۵۷۔ یا 'جوہر' کے قدیم تصور کو بمقابلہ 'عرض'۔ مترجم

۵۸۔ یا اعراض۔

۵۹۔ یعنی اپنے 'جوہر'۔

۶۰۔ جو گویا ادھر آئے اور ادھر گئے۔

۶۱۔ بمقابلہ حرکات۔ مترجم

۶۲۔ لہذا اس کا تسلسل فنا ہو جاتا ہے اور اس لیے حرکت کی

بجائے چند مفرد اور غیر متحرک اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔

حالانکہ وجود صرف حرکت اور روانی کا ہے۔ اشیا کا نہیں

۔ مترجم

۶۳۔ لیکن نتائج سے نہیں۔ مترجم

تصور کیا جاتا تھا۔ دراصل سائنس کا یہ رویہ کہ عالم فطرت کی حقیقت عز ایک وجود مادی کے اور کچھ نہیں، زیوٹن (۶۴) کے اس نظریے سے وابستہ ہے کہ مکان ایک خالص مطلق ہے اور حملہ اشیا اس میں واقع (۶۵)۔ اس رویے کی بدولت اگرچہ سائنس کا قدم نہایت تیزی سے آگے بڑھتا رہا، لیکن یوں محسوسات و مدركات کی تقسیم جب ذہن اور مادہ کے دو الگ تھلک اور متضاد عوالم میں ہو گئی تو اس سے پیدا شدہ مشکلات سے مجبور ہو کر سائنس کی توجہ بالآخر ان مسائل کی طرف منتطب ہو گئی جن کو شروع شروع میں غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ علوم ریاضی کی بنا جن اساسات پر ہے ان کی تنقید ہی سے ثابت ہو چکا ہے کہ خالص مادیت کا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی قائم الذات^۱ شے ہے اور مکان مطلق میں واقع، قطعاً نا قابل عمل ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکان کیا ہے، ایک قائم بالذات خلا جس میں اشیا واقع ہیں اور جو اس حالت میں بھی موجود رہے گا جب یہ مادی اشیا نابود ہو جائیں؟ قدیم یونانی فلسفی زینو (۶۶) نے حرکت فی امکان کی بحث میں دراصل مکان ہی سے بحث کی ہے اور فلسفہ کے طالب علم خوب جانتے ہیں کہ ابطال حرکت کے بارے میں اس کے دلائل کیا تھے۔ انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس زمانے سے لے کر آج تک یہ مسئلہ کس طرح زیر بحث رہا اور کس طرح ہر عہد کے فلسفیوں نے اپنے اپنے رنگ میں اس پر نظر ڈالی۔ ہم زینو کے دلائل سے صرف دو کا ذکر کریں گے۔ زینو کا عقیدہ تھا کہ مکان کا تجزیہ الی غیر النہایت^۲ ممکن ہے اور اس سے اس نے یہ استدلال کیا کہ حرکت فی امکان ممکن نہیں (۶۷)، کیونکہ اس سے پہلے کہ ہم اپنی

۶۴ - Newton

۶۵ - لہذا اس کا وجود (زمانے کی طرح) مادے سے آزاد ہے

— (مترجم)

۶۶ - Zeno یونانی میں زنون جیسے انگریزی کے 'ہلیٹو' کے مقابلے

میں یونانی کا ہلاٹون۔ مترجم

۶۷ - اور یہ اس کی پہلی دلیل ہے۔ مترجم

منزل مقصود تک پہنچیں ، ضروری ہے کہ ہمارے سفر کا آغاز جس نقطے سے ہوا تھا اس کے اتمام تک نصف فاصلہ طے کر لیں اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف ، علیٰ ہذا التیاس اس سے پہلے کا نصف تا غیر نہایت ۔ گویا جب تک ہم نقطوں کی اس لامتناہی تعداد سے گزر نہیں کر اپنے جو ہارے اور کسی دوسرے مقام کے درمیان واقع ہیں ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت نہیں کر سکتے ۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے میں لامتناہی نقطوں سے گزر کر یا ناممکن ہے (۶۸) ۔ بعینہ یہ عام خیال بھی کہ تیر پرواز کرتا ہے صحیح نہیں ۔ اس لیے کہ دوران پرواز میں اس کا کسی نہ کسی نقطے پر ہونا ضروری ہے (۶۹) ۔ یوں زینوے حرکت کا ابطال کرتے ہوئے اسے محض فریب نظر ٹھہرایا اور یہ رائے قائم کی کہ حقیقت ایک ہے اور تغیر سے پاک (۷۰) ۔ لیکن حرکت کے انکار سے مکان مطلق کا انکار لازم آتا ہے (۷۱) اور یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ نے مکان و زمان کا لامتناہی تجزیہ تسلیم نہیں کیا ۔ ہر عکس اس کے یہ رائے قائم کی کہ مکان و زمان اور حرکت کا وجود جن نقطوں اور سطحوں پر مشتمل ہے ان کا مزید تجزیہ ممکن نہیں ۔ گویا وہ حرکت کا اثبات لا بتجزات کے اثبات سے کرتے تھے ، کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے نہ مکان و زمان کے تجزیے کی ایک حد ہے (۷۲) ، تو یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے کے اندر ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں ۔ لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے لا بتجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا

۶۸ - لہذا حرکت ممکن نہیں اور یہ اس کی دوسری دلیل ہے

— مترجم

۶۹ - اس سے گزر کرنے کے لیے — مترجم

۷۰ - یعنی ساکن محض —

۷۱ - کیونکہ اس کا اثبات اس لیے کیا گیا تھا کہ اشیا کو

حرکت کے لیے جگہ مل جائے — مترجم

۷۲ - جیسا کہ اشاعرہ کا خیال تھا — مترجم

اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے۔ لہذا اشاعرہ کے استدلال سے ازروے منطق زینو کے مغائرات^۶ کا کوئی جواب ممکن نہیں۔ البتہ دور حاضر کے مفکرین میں فرانسیسی فلسفی برگساں اور انگریز ریاضی دان برٹرنڈ رسل نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے اس کے دلائل کی تردید کی ہے۔ برگساں کے نزدیک تو حرکت ہی اصل حقیقت ہے، بشرطیکہ حرکت کو تغیر کا مرادف قرار دیا جائے۔ لہذا زینو کا قول مغائر زمان و مکان کے اس غلط تصور پر مبنی ہے جو برگساں کے نزدیک صرف اس صورت میں قائم ہوتا ہے جب ہم حرکت کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرنے ہیں (۷۲)۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ زندگی کے اس مابعد الطبیعی نظریے کی وضاحت کیے بغیر جس پر برگساں نے اپنی دلیل کی بنا رکھی ہے، یہاں اس مسئلے پر مزید گفتگو ممکن نہیں۔ برٹرنڈ رسل نے البتہ کانٹور (۷۳) کے نظریہ ریاضانی تواصل^۷ کے پیش نظر جو اس کے نزدیک ریاضیات حاضریہ کے اہم ترین اکتشافات میں سے ہے، زینو کے خیالات کی تردید کی ہے۔ زینو کا سارا استدلال اس مفروضے پر قائم ہے کہ زمان و مکان کی ترکیب چونکہ نقطوں اور لمحوں کے ایک لامتناہی سلسلے سے ہوتی ہے، لہذا ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ (۷۴) ایک متحرک جسم میں چونکہ دو نقطوں کے درمیان کوئی نقطہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ہونے کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں اس لیے حرکت کا وجود ناممکن ہے۔ مگر اس کے خلاف کانٹور کا کہنا یہ ہے کہ زمان و مکان متواصل^۸ ہیں (۷۶) اور اس لیے دو نقطوں کے درمیان خواہ یہ نقطے کہیں بھی ہوں نقطوں کی ایک لامتناہی تعداد موجود ہوگی (۷۷)۔ مزید

۷۳۔ ملاحظہ ہو حاشیہ ۶۲۔ مترجم

۷۴۔ Cantor

۷۵۔ دوران حرکت میں۔

۷۶۔ نہ کہ نقطوں اور لمحوں پر مشتمل۔

۷۷۔ اس لیے کہ اصل وجود تواصل^۹ کا ہے جسے ہم نے نقطوں

میں تقسیم کر رکھا ہے۔ مترجم

یہ کہ اس طرح نقطوں کا جو لامتناہی سلسلہ قائم ہوتا ہے، اس میں کوئی دو نقطے بھی اس طرح واقع نہیں ہوں گے کہ ان میں قبل اور بعد کا امتیاز پیدا ہو (۷۸)۔ لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ زمان و مکان کا تجربہ الی غیر الٰہیات ممکن ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ ایک ریاضیاتی سلسلے^{۷۸} میں جتنے بھی نقطے ہیں باہم پیوست ہیں، منفصل نہیں کہ ان کے درمیان کچھ رخنہ باقی رہ جائے۔ لہٰذا رسل نے زینو کے جواب میں کہا ہے :

’زینو کہتا ہے۔ آپ ایک مقام سے ایک لمحے میں دوسرے

مقام تک کیسے پہنچ سکتے ہیں جب دورانِ حرکت میں آپ کسی لمحے میں کسی مقام پر موجود ہی نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا ہے، نہ ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ، اس لیے کہ ان کے درمیان کوئی تیسرا مقام یا تیسرا لمحہ ضرور ہوگا۔ اگر لا بتجزات کا وجود ہوتا تو حرکت بھی ممکن نہ ہوتی، مگر لا بتجزات کا وجود ہی نہیں۔ لہٰذا زینو کا یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ دورانِ پرواز میں ہم تیر کو ہر لمحے میں ساکن پائیں گے (۷۹) لیکن اس کا یہ استدلال کہ لہٰذا تیر پرواز نہیں کرتا (۸۰)، غلط ہے۔ یہ اس لیے کہ مقامات اور اَنَاب کے ایک لامتناہی سلسلے میں جب کبھی حرکت کی جائے گی تو ہر نقطے کے مقابلے میں ایک لمحہ ضرور موجود ہوگا۔ لہٰذا اس نظریے کے ماتحت جہاں مکان و زمان اور حرکت کا اثبات ممکن ہے، وہاں زینو کے مَثَرَات کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔‘

یوں برٹرنڈ رسل نے کانتور کے طریقہ تواصل کی تہ پر حرکت کا اثبات کیا ہے۔ لیکن حرکت کا وجود حقیقی ہے تو

۷۸۔ یعنی ایک نقطہ دوسرے کے بعد آنے۔

۷۹۔ ازروئے فکر۔ مترجم

۸۰۔ ازروئے اختیار، واقعہ خارجی۔ مترجم

مکان کا وجود بھی بالذات قائم ہے اور عالم فطرت ایک وجود خارجی (۸۱)۔ یہ دوسری بات ہے کہ مکان کے تواصل اور اس کے لامتناہی تجزیے کو ایک مان کر بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حرکت کے مسئلے میں جو مشکل پیش آتی ہے، فی الواقعہ حل ہو گئی۔ اس سے یہ فرض کیجیے زمانے کے ایک متناہی وقفے میں سمجھوں اور نقطوں کی لامتناہی کثرت کے درمیان ہر لمحے کے مقابلے میں ایک نقطہ موجود ہے، جب بھی وہ دشواری ہو بدستور قائم رہے گی جو مکان کے تجزیے سے پیدا ہوتی ہے، کہوں کہ ریاضیاتی اعتبار سے تسلسل کا یہ تصور کہ وہ ایک مسئلہ لامتناہیہ ہے، حرکت کی اس تصویر پر تو سرور مستطینی ہو جاتا ہے جو خارج سے دیکھتے ہوئے ہمارے دھن میں پیدا ہوتی ہے، لیکن حرکت کے عمل پر جیسا کہ یہ عمل و لواحقہ سرزد ہوتا ہے، نہیں ہوتا۔ با پھر دوسرے لفظوں میں ہوں کہ جسے کہ حرکت جیسے کہ وہ ہمارے تصور میں آتی ہے اس کا تجربہ تو ممکن ہے لیکن بطور ایک امر واقعی، یعنی جیسے عین اس کا تجربہ ہوتا ہے، ممکن نہیں۔ گویا ہم تیر کو مکان میں پرواز کرتے ہوئے دیکھ کر تو اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں (۸۲)۔ لیکن نہ حیثیت ایک عمل، قطع نظر اس معلق کے جو اسے سرور فی المکان سے ہے، اسے ایک وحدت ہی ٹھہرانا پڑے گا اور اس لیے نا ممکن ہے ہم اس کی تقسیم کسی کثرت میں کر سکیں۔ اس کو تقسیم کرنا گویا اسے کالعدم کرنا ہے۔

آئیں اثنائیں کے نزدیک مکان کا وجود اگرچہ حقیقی ہے لیکن ناظر کے لیے اضافی۔ وہ نیوٹن کا نظریہ مکان مطلق تسلیم نہیں کرتا اس لیے کہ ہم جس شے کا بھی مشاہدہ کر رہے ہیں اس میں عمر و تبدل ممکن ہے، کیونکہ اس کا وجود ناظر کے

۸۱۔ یعنی وہ ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں بلکہ ایک وجود

حقیقی۔ مترجم

۸۲۔ یعنی اس رستے کا جس سے نیر گزرتا ہوا نظر آتا ہے

۔ مترجم

لیے اضافی ہوگا۔ لہٰذا جوں جوں نظرِ الہی عمل اور رفتار میں تغیر و تبدل کرتا جائے گا اس کی کمیت، شکل اور حسیت میں بھی تغیر و تبدل ہوتا جائے گا۔ بعینہ حرکت اور سکون کا وجود بھی اضافی ہے اور اس لیے قدیم طبیعیات کا یہ عقیدہ کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے، صحیح نہیں۔ لیکن یہاں ایک غلط فہمی کا احتمال ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ اوپر کی عبارت سے جہاں مشاہدہ فطرت کے سلسلے میں ناظر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ولڈن کار (۸۳) نے غلطی سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اضافیت کی انتہا بھی آخر الامر حی و مد رکب افراد (۸۴) کے اثبات پر ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظریۂ اضافیت کی رو سے مظاہر فطرت کی شکووں، جسامتوں اور رفتاروں کو مطلق ٹیمپراں غلطی ہے، مگر جیسا کہ پروفیسر نن (۸۵) نے یہ طور پر لکھا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ زمانی۔ مکانی قالب کا انحصار (۸۶) ناظر کے ذہن پر ہے۔ اس کا انحصار کائنات کے اس نقطے پر ہے جس سے ناظر کا جسم وابستہ ہے اور اس لیے ہم چاہیں تو ناظر کی بجائے کوئی تصویر گیر آہ استعمال کر سکتے ہیں۔ ذاتی طور سے تو میں بھی یہی سمجھتا ہوں کہ حقیقت ابھی کچھ میں محض 'روح' ہے (۸۷)۔ لیکن ایک عام غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ آئیں اسٹائین کا نظریہ، ٹنس کا نظریہ ہے۔ لہٰذا ایسے بحث ہے تو اشیا کی ترکیب سے، اس سے نہیں کہ اشیا کی اس ترکیب کا حامل کیا ہے اور ان کی مادیات بالآخر کیا۔ باہن ہمد فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں ہیں۔ ایک تو یہ کہ نظریۂ اضافیت نے نفی کی ہے تو اس خیال کی جس کے ماتحت قدیم طبیعیات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا اور جس کی رو سے

Wildon Carr - ۸۳

Monads - ۸۴ یعنی افراد - اشارہ ہے لائب تنس کے فلسفہ

کی طرف، جس میں 'ایٹم' کی جگہ 'مونڈ' نے لی۔ مترجم

Professor Nunn - ۸۵

۸۶ - جس میں اشیا واقع نظر آتی ہیں - مترجم

۸۷ - ملاحظہ ہو تعریض 'د' - مترجم

جوہر^۱ کی حیثیت وقوع فی المكان^۲ سے زیادہ نہیں رہتی۔ فطرت کے وجود خارجی سے بہر حال اس نے انکار نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید طبیعیات میں 'جوہر' کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ مادہ دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے، شے نہیں کہ اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے ساتھ زمانے میں استمرار کرے۔ چنانچہ واٹس ہیڈ نے یہ نظریہ جن الفاظ میں پیش کیا ہے ان میں مادے کا تصور وجود نامی^۳ کے تصور سے بدل گیا ہے۔ نظریہ اضافیت کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکان کا دار و مدار مادے پر ہے (۸۸)۔ لہذا آئیں اثنائیں کے نزدیک کائنات کا یہ تصور صحیح نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو مکان لامتناہی (۸۹) میں واقع ہے اس لیے کہ مکان بجائے خود متناہی ہے، گو غیر محدود۔ لہذا اس کے ماوراء مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں ہوں کہجے کہ اگر مادے کا وجود نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطے پر آجاتی۔ یہی ہمہ جب میں اس نقطہ نظر کا خیال کرتا ہوں جو ان غلطیات میں ہمارے پیش نظر ہے تو آئیں اثنائیں کی اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے، کیونکہ جس نظریے کی رو سے زمانے کی حیثیت بعد رابع^۴ سے زیادہ نہیں اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ماضی کی طرح مستقبل کا وجود بھی پہلے ہی سے قائم ہے اور اس لیے متعین۔ لہذا زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت نہیں، وہ سرور نہیں کرتا، نہ حوادث رونما ہوتے ہیں، ہم صرف ان سے دو چار ہو جاتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس نظریے میں زمانے کی، جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، بہت سی خصوصیات نظر انداز کر دی گئی ہیں اور اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ زمانے کی

۸۸۔ نہ کہ مادے کا مکان پر۔

۸۹۔ نیوٹن کے خلائے مطلق یا مکان محض میں۔ مترجم

حقیقت صرف انہی خصائص تک محدود ہے جن سے آئین اثنائین نے اس لیے بحث کی ہے کہ عالمِ فطرت کے ان پہلوؤں کی تشریح باقاعدگی کے ساتھ ہوتی رہے جو اصولِ ریاضی کا موضوع ہیں۔ یوں بھی ہم غیر ریاضی دانوں کے لیے آئین اثنائین کے زمانے کی صحیح ماہیت کا فہم ایک مشکل سی بات ہے۔ لیکن اتنا پھر کیف ظاہر ہے کہ آئین اثنائین نے جس حقیقت کو زمانہ کہا ہے، یہ وہ حقیقت نہیں جسے برگساں استدلال^{۹۰} سے تعبیر کرتا ہے۔ ہم اسے زمان متسلسل بھی نہیں کہہ سکتے جس کی تعریف کانٹ نے ان الفاظ میں کی ہے کہ وہ علت کی جان ہے (۹۰) کیونکہ علت و معلول کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس میں علت کا وجود باعتبار زمانہ معلول سے متقدم رہے گا۔ لہذا اگر علت کا وجود نہیں تو معلول بھی موجود نہیں، یا پھر دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ترباضیات کے زمانے کو اگر زمان متسلسل قرار دیا جائے تو نظریۂ اضافیت کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ نظر اور اس نظام کی رفتاروں میں جہاں حوادث واقع ہو رہے ہیں، خاطر خواہ تبدیلیاں کرتے ہوئے ہم معلول کو علت سے پہلے لے آئیں۔ اندریں صورت میں یہ سمجھتا ہوں کہ زمانے کو بعدِ رابع ٹھہرنا گویا اس کی ہی کرتا ہے۔ حال ہی میں ایک روسی مصنف وینسکی (۹۱) نے اپنی کتاب 'نظام ثالث' (۹۲) میں بعدِ رابع کا تصور اس طرح کیا ہے کہ یہ عبارت ہے کہ بعدی اشکال کی اس سبب میں حرکت سے جو ان کے اندر موجود نہیں۔ جس طرح نقطوں، خطوں اور سطحوں کی اس سبب میں حرکت سے جو ان کے اندر موجود نہیں مکان کے ابعادِ ثلاثہ پیدا ہو جاتے ہیں، بعینہ جب کوئی مہ بعدی شکل اس سمت میں حرکت کرتی ہے جو

۹۰۔ کیونکہ اگر زمانہ سرور کرتا اور اس کے آداب میں تقدم و تاخر، یعنی ماضی اور مستقبل کا امتیاز موجود ہے تو علت و معلول کا تصور بھی ممکن ہے۔ مترجم

Ouspensky - ۹۱

Tertium Organum - ۹۲

اس کے اندر موجود نہیں تو اس سے مکان کے بعد رابع کا ظہور ہوتا ہے۔ اب چونکہ زمانہ ہی وہ فاصلہ ہے جو باعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کرتا اور مختلف نظامات میں ترتیب دیتا ہے، لہذا یہی وہ فاصلہ ہے اور اس سمت میں واقع، جو سہ بعدی مکان میں موجود نہیں۔ بحیثیت ایک نئے بعد کے ہم اس فاصلے کی پیمائش جس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ یہ اعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کرے، سہ بعدی مکان کے ابعاد سے نہیں کر سکتے، بعینہ جیسے یہ ممکن نہیں کہ ہم سال کی پیمائش سینٹ پیٹرز برگ (۹۳) سے کریں۔ وہ ہر سمت کے عمود میں واقع ہے متوازی کسی سے نہیں۔ ممکن اسی تصنیف میں ایک دوسری جگہ اوس ہنسکی نے لکھا ہے کہ ہماری جس زمانی دراصل ایک مبہم سی جس مکانی ہے اور پھر ذہنی انسانی کی ساخت کو حجت ٹھہراتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایک، یا دو، یا سہ بعدی سمتوں پر اس بعد کا انکشاف زمانی تواتر ہی کی شکل میں ہوگا۔ لیکن اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ہم سہ بعدی سمتوں جس چیز کو زمانے سے تعبیر کرتے ہیں وہ دراصل مکان ہی کا ایک بعد ہے جسے ہم کہا جفعہ محسوس نہیں کر سکتے، لیکن جو فی الحقیقت اقلیدسی مکان کے ابعادِ ثلاثہ سے، جن کو ہم ٹھیک ٹھیک محسوس کر لیتے ہیں، قطعاً مختلف نہیں۔ یہ الفاظ دیگر زمانہ کوئی تعلیقی حرکت ہے، نہ مستقبل کے حوادث تازہ حوادث، بلکہ شروع ہی سے متعین اور کسی نا معلوم مکان میں موجود۔ لیکن ایک نئی سمت کی تلاش میں جو اقلیدس کے ابعادِ ثلاثہ سے مختلف ہو اوس ہنسکی کو زمان متسلسل یعنی ایک ایسے فاصلے کا وجود تسلیم کرنا پڑا جو یہ اعتبار تواتر حوادث کو ایک دوسرے سے جدا کر دے۔ لیکن پھر یہی زمانہ جس کو ایک مقام پر اس لیے تواتر ٹھہرایا گیا تھا کہ وہاں اس حیثیت سے اس کی ضرورت تھی، لہذا اس کا وجود بھی تسلیم کر لیا گیا، دوسرے مقام پر اس خصوصیت سے محروم ہو گیا

تشکیلِ جدید الہیاتِ اہلانیہ

تا آنکہ اس میں اور خطوط و ابعاد مکانی میں کوئی فرق نہیں رہا (۹۴)۔ حالانکہ یہ تواتر ہی کی خصوصیت تھی جس کی بدولت اوس ہنسکی نے زمانے کو مکان کی ایک نئی سمت قرار دیا تھا۔ اگر یہ خصوصیت فریب ہے تو اوس ہنسکی کی وہ ضرورت کہ اسے میچ میچ ایک نیا بعد قرار دے کیسے پوری ہو سکتی ہے؟

آئیے اب محسوسات و مدرکات کے دوسرے عوالم یعنی حیات اور شعور پر نظر ڈالیں۔ شعور کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا ایک انحراف^{۹۵} ہے (۹۵) اور اس کا وظیفہ یہ کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مسہا کرے۔ وہ اطناب کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت جس کی بدولت زندگی ہر اسی وابستگی اور یاد کا رامنہ روک لیتی ہے جس کا شر اس عمل سے ہو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعین نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں، کیونکہ وہ حسیرانہ کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہ شعور اعمال مادی ہی کا ایک پس منظر ہے (۹۶)، اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرنا ہے (۹۷)۔ لیکن شعور کی آزادانہ فعالیت کے انکار سے علم کی صحت کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ علم درحقیقت شعور ہی کے ایک مرتب اور منظم سان کا دوسرا نام ہے۔ لہذا شعور کو حیات ہی کے خاصاً روحانی اصول کی ایک شکل ٹھہرانا بڑے گا۔ پھر حیات بھی جوہر (۹۸) نہیں بلکہ

۹۴۔ یعنی اس کا وجود مکان میں مدغم ہو گیا۔

۹۵۔ میکانیکی نقطۂ نظر سے جس کے باعث حیات کی توجیہ طبیعیات و کیمیا اور شعور کی عضویات کی بن پر کی جاتی ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اعمال طبیعی اور جسمانی ہیں یا عضویاتی۔ نفس اور کیفیات نفسی کی کوئی حقیقت نہیں۔ مترجم

۹۶۔ اس کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔

۹۷۔ کیونکہ اس صورت میں اصل فعالیت عضویاتی ہوگی

۔ مترجم

۹۸۔ جس کا جسم گویا عرض ہے۔ مترجم

ایک اصول عام و برقیہ اور ایک مخصوص طریق کار جسے اینٹ کل، یا مشین کے کردار میں جو صرف خارجی قوت کے زور سے جٹی ہے، کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن ایک خالص روحانی توانائی^{۹۹} کا تصور چونکہ یونہی ممکن ہے کہ ہم ایسے عناصر کے کسی خاص مجموعے سے وابستہ کریں (۹۹)۔ لہذا ہم اکثر اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اس کی اساس دراصل عناصر کی وہ ترکیب ہے جس سے اس کا اظہار ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیاوی مادیات میں نوٹن اور تاریخ فطرت (۱۰۰) میں ڈارون (۱۰۱) کے اکتشافات کی انتہا بالآخر میکانیت^{۱۰۰} پر ہوئی اور پھر یہاں تک کہا گیا کہ ہمارے سب مسائل دراصل طبیعیات ہی کے مسائل ہیں، یعنی دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات، فکر، ارادہ، احساس عریضہ، ہر شے کی توجیہ جواہر اور ان کے خواص کی بنا پر جو گویا بالذات ان میں موجود ہیں، ہو جانے لگی۔ یوں مسکنیت کا تصور دوسرے تا سر ایک طبیعی تصور ہے ہمہ گیر اصول بن گیا اور فطرت کے ہر پہلو کی تشریح اسی کے ماعت ہونے لگی۔ چنانچہ حیاتیات کی دنیا میں بھی میکانیک کی مخالفت پر موفقت میں ایک ریر دست تراع جاری ہے اور اس لیے سواں پیدا ہونا ہے کہ حقیقت کا وہ شعور جو ادراک بالحواس کے درجے ہوا ہے، کافی الواقعہ اس نظریے کے خلاف ہے جو مذہب نے حقیقت مطلقہ کے بارے میں قائم کیا ہے۔ کیا اس کی انتہا لازماً کسی ایسے نظریے پر ہوتی ہے جو اس کے منافی ہو؟ کیا عاوم طبعیہ فی الواقعہ مادیت پر مجبور ہیں؟ یہ صحیح ہے کہ نظر بہ ہائے سائنس کی بدولت ہمیں جو علم حاصل ہوتا ہے، قابل اعتداد ہوتا ہے، کیونکہ ہم اس کی تصدیق و توثیق کر سکتے بلکہ اس سے کام لیتے ہوئے حوادث فطرت پر تصوف بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس

۹۹ - یعنی اس کا وجود کسی ایسے منہر میں تلاش کریں جو متعین ہو اور ہمارے ادراک میں آسکے۔ م

۱۰۰ - حیوانیات و نباتیات - مترجم

Darwin - ۱۰۱

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

کے یہاں حقیقت کا کوئی باقاعدہ نظریہ نہیں (۱۰۲) اس کے یہاں کچھ ہے تو اس کے الگ الگ اجزاء کے الگ الگ تصورات جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں جڑتا۔ ہوں کہنے کو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے، حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کو باہم کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت آشکار ہو جانے لگی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔ میرے نزدیک تو علومِ طبیعی کی مثال زاغ و زغن کی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر چھبٹے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ دراصل بحیثیت موضوع سائنس فطرت کا وجود سر تا سرِ مصوعی ہے جس کو ایک انتخابی عمل کے ماتحت (۱۰۳) اس نے ایک خاص صورت اس لیے دے رکھی ہے کہ ایسے جو کچھ کہنا ہے قطعی اور حتمی طور پر کہے (۱۰۴)۔ یہی وجہ ہے کہ اب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے حوالے سے سائنس کے کسی موضوع پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کی نوعیت یک قلم بدل جاتی ہے (۱۰۵)۔ لیکن مذہب چونکہ تمام حقیقت کا طلبگار ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم ان مدلولات کی شیرازہ بندی میں جو ہمارے محسوسات و مدرکات نے ہمیں بہم پہنچائے ہیں، ایسے مرکزی جگہ دیں (۱۰۶)۔ مذہب کو حقیقت کے جزئی تقربوں سے کوئی خوف نہیں۔ علومِ طبیعی یا سائنس کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ وہ حزئی ہو، اس لیے کہ

۱۰۲۔ ا۔ نہ اس کے ہر پہلو کی تشریح ہر جہت سے ہو سکے

— مترجم

۱۰۳۔ جس میں اس کے بعض پہلوؤں پر تو نظر رکھی جاتی ہے لیکن بعض کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

۱۰۴۔ س۔ سلسلے میں ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ بحث فطرت

— مترجم

۱۰۵۔ کیونکہ اب وہ پہلو بھی ہمارے سامنے ہونے لگی ہیں جن کو سائنس غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیتی ہے۔

۱۰۶۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ، بحث فلسفہ اور مذہب۔ مترجم

یہ اعتبار اپنی ماہیت اور وظیفے کے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل و مکمل نظریہ قائم کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علم و حکمت کی تدوین میں ہم جن نظریوں سے کام لیتے ہیں، جزئی ہوتے ہیں اور اس لیے حیسے حیسے ان کا اطلاق حقیقت کے کسی مرتبے پر کیا جاتا ہے ان کا مفہوم بدلتا رہتا ہے (۱۰۷)۔ مثلاً علت ہی کا تصور آپ کے سامنے ہے، جس کا بنیادی خاصہ یہ ہے کہ زماناً معلول سے متقدم ہو لیکن یہ ایک اضافی سی بات ہے، کیونکہ اس خصوصیت کا تعلق صرف ان اعمال و افعال سے ہے جن کا مطالعہ طبیعیات میں کیا جاتا ہے، مگر جن میں وہ اعمال و افعال شامل نہیں ہیں۔ دوسرے علوم کا موضوع بحث ہیں۔ لیکن جہاں آپ نے حیات اور شعور کی دنیا میں قدم رکھا اس تصور کی نوعیت بدل جائے گی اور اب آپ بعض ایسے تصورات کی ضرورت محسوس کریں گے جن کا تعلق فکر کے ایک جداگانہ نظام سے ہے، کیونکہ زندہ اجسام کے اعمال و افعال کو جو ایک خاص مقصد کے پیش نظر سرزد ہوتے ہیں اور جن کی ابتدا اس لیے پہلے ہی سے سوچ سمجھ کر کی جاتی ہے، ان افعال سے کوئی سبب نہیں جن میں علت و معلول کا رشتہ کام کر رہا ہے۔ لہذا حیات اور شعور کی دنیا میں ہمیں غائب اور مقصد کے تصورات اختیار کرنا پڑتے ہیں جو علت کی طرح خارج کی بجائے داخل سے اثر انداز ہوتے ہیں (۱۰۸)۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زندہ اجسام کے بعض اعمال کی نوعیت بھی وہی ہے جو اشائے فطریہ کے اعمال کی اور اس لیے ان کی توجیہ میں ہمیں طبیعیات اور کیمیا ہی کے تصورات سے کام

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو اس سلسلے میں خطبہ اول، بحث فکر و

وجدان — مترجم

۱۰۸۔ بالفاظ دیگر یہاں علت و معلول کا وجود ہی نہیں۔ وجود ہے تو اختیار اور آزادی کا۔ یہ کہا کہ حیاتیات کی دنیا میں معلول کا وجود علت سے متقدم ہے، گویا حیاتی مظاہر کی توجیہ پہلی نیاقی نقطہ نظر سے کرنا ہے جو صحیح نہیں — مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

لینا پڑتا ہے لیکن ان اجسام کا کردار چونکہ وراثت^۵ سے متشکل ہوتا ہے، لہذا ہم اس کی توجیہ سالاتی طبیعیات^۶ کی رو سے نہیں کر سکتے۔ ہاں ہمہ حیاتیات کی دنیا بھی میکانیت کے تصور سے محفوظ نہیں رہی۔ لہذا دیکھنا چاہیے کہ علم بردارانِ میکانیت اپنی کوششوں میں کہاں تک کامیابی حاصل کر چکے ہیں۔ میں خود تو حیاتیات میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا، اس لیے بہتر ہوگا کہ اس سلسلے میں علمائے حیاتیات ہی سے رجوع کریں۔ یہ بیان کر رہے ہوں کہ ایک زندہ جسم اور کل کا بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنی ہستی آپ برقرار رکھتا اور آپ اپنے توالد و تناسل کا اہل ہے؛ جیسے۔ ایس۔ ہالڈین (۱۰۹) نے لکھا ہے :

”لہذا ظاہر ہے کہ ایک زندہ جسم کے بعض مظاہر ایسے بھی ہیں جن کا بغور مطالعہ نہ کیا جائے تو ان کی تشریح کیمیا و طبیعیات کے مکانیکی اصولوں کے ماتحت تمام و کمال ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کے پہلو بہ پہلو بعض مظاہر ایسے بھی ہیں (مثلاً حفظِ ذات اور توالد و تناسل کے مظاہر) جن کی تشریح اس طرح نہیں ہو سکتی، گو حاسانِ میکانیات فرض کر لیتے ہیں کہ زندہ جسموں کی میکانی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ اپنی ہستی آپ برقرار رکھ سکتے اور اپنی ذات کی آپ اصلاح کر لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا یہ کہ وہ توالد و تناسل کے اہل ہیں۔ ان کے نزدیک، مرتبہ کے میکانیکی جسموں کا ارتقا انتخابِ طبیعی^۷ کے ایک طویل عمل کے بعد بتدریج ہوا۔ لیکن آئیے ذرا اس مفروضے کا مطالعہ نگاہِ غائر سے کریں۔ جب کسی حادثے کی تشریح اصولِ میکانیات کے ماتحت کی جاتی ہے تو کہا جاتا ہے یہ حادثہ اس لیے سرزد ہوا کہ جن دو الگ الگ اور مختلف اجزا میں کچھ سادہ اور بسیط خواص پائے جاتے تھے

وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوئے . . . لیکن اس تشریح یا حادثے کے تکرار کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ جن اجزائے اس حادثے میں حصہ لیا جب ان کی تحقیق و تدقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ سادہ اور بسیط خواص فی الواقعہ ان میں موجود ہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے حالات میں ان سے ہمیشہ ایسا ہی عمل سرزد ہوتا ہے ۔ لیکن جب تک وہ اجزا جو ہوں ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں پہلے سے موجود نہ ہوں ، اس قسم کی کوئی میکانیکی تشریح ناممکن ہوگی ۔ یہ تشریح جب ہی ممکن ہے جب اس قسم کے کچھ اجزا جو قطعی طور پر اس طرح کے کچھ خواص کے حامل ہیں ، ایک خاص تناسب کے ساتھ پہلے ہی سے موجود ہوں ۔ لہذا کسی ایسے میکانیکی جسم کا اثبات جو اپنی بقا اور توالد و تناسل کا آپ اہل ہے ، ایک ایسی چیز کا اثبات ہے جس کے سرے سے کوئی معنی نہیں ۔ علمائے عضویات اکثر بے معنی اصطلاحیں استعمال دیا کرتے ہیں ، لیکن 'میکانیت توالد و تناسل' سے بڑھ کر بے معنی اصطلاح اور کوئی نہیں ۔ اس لیے کہ اسلاف کے جسم میں جو بھی میکانیت ہوگی توالد و تناسل کے عمل میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا ۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ میکانیت ہر نسل میں اپنے آپ کو پھر سے ترک کر دے ، کیونکہ اسلاف کے جسم کا کوئی حصہ اگر پھر سے پیدا ہوتا ہے تو اپنے ہی جسم کے ایک حقیر سے جزو سے ہے ۔ لہذا توالد و تناسل کی کوئی میکانیت ہے ، نہ ہو سکتی ہے ۔ یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ ایک ایسے میکانیکی جسم کا تصور جو اپنے جسم کو آپ برقرار رکھتا اور از خود توالد و تناسل کا اہل ہے ایک معاریہ ہے ۔ کیونکہ جو میکانیکی جسم اپنے توالد و تناسل کا آپ اہل ہے وہ ایک ایسا جسم ہوگا جس کے کوئی اجزا نہیں ، یعنی وہ جسم میکانیکی نہیں ہوگا ۔

لہذا حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانیکی نقطہ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول ایک دوسرے نامور ماہر حیاتیات دریش (۱۱۰) کے، اس کی 'کلیت نفس الامری' ایک ایسی وحدت ہے جسے ایک دوسرے (۱۱۱) پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے۔ ہاں ہمہ اپنے شو و نما، علیٰ ہذا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو، یا پرانی عادتوں میں ترمیم و تبدیلی کا، اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد و جہد کے ماتحت کسی امر کے لیے سرزد ہوتے ہیں، مگر جس کا مشن یا کل کی صورت میں وہم و گمان بھی ممکن نہیں۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد و جہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دور کے ماضی کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا (۱۱۲)، لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن جس کو ہم ان میں پ نہیں سکتے (۱۱۳)۔ لہذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبیعی اور کیمیائی اعمال سے متقدم جو معمولاً اس سے رو نما ہوتے ہیں اور جو گویا ایک طرح کا مخصوص طریق کار ہے جس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی ہو ارتقا کے ایک طویل عمل کی بدولت۔ پھر اگر حیات کی تشریح میکانیکی نقطہ نظر سے کی گئی تو عقل کو بھی ارتقا ہی کا نتیجہ ٹھہرانا پڑے گا۔ لیکن اس طرح خود سائنس اور اس کے اصول تحقیق و تفتیش (۱۱۴) کے درمیان جس کو اس نے معروضی طور پر صحیح مان رکھا ہے

۱۱۰ - Driesch

۱۱۱ - عقلی، ازروئے فکر - مترجم

۱۱۲ - جہاں ان اعمال کی ابتدا ہوئی -

۱۱۳ - یعنی ان کے تجزیہ و تحلیل سے - مترجم

۱۱۴ - یعنی عقل -

ایک تعارض پیدا ہو جائے گا۔ چنانچہ ولان کار نے اس کی وضاحت بڑی خوبی سے کی ہے اور اس لئے بہتر ہو گا ہم یہاں اسی کا ایک اقتباس پیش کر دیں :

”اگر عقل واقعی ارتقا کا نتیجہ ہے تو فطرت، علیٰ ہذا مبداء حیات کا مارا مکانیکی تصور کے معنی ہو جائے گا (۱۱۵)۔ لہذا سائنس کو چاہیے اپنے اختیار کردہ اصول پر نظر ثانی کرے۔ یہ اصول جیسا کچھ متعارض بالذات^۵ ہے ہمارے بیان ہی سے ظاہر ہو جائے گا (۱۱۶)۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عقل جسے ادراک حقیقت کا ایک طریق ٹھہرایا جاتا ہے بجائے خود اس چیز کا ارتقا ہو جو اگر موجود ہے تو اس طریق ادراک یعنی عقل کی ایک تجرید^۶ کے (۱۱۷) طور پر۔ حالانکہ اگر عقل فی الواقعہ ارتقا کا نتیجہ ہے تو حیات کا یہ تصور کہ اس سے عقل کا ارتقا ادراک حقیقت کے ایک مخصوص طریق کی صورت میں ہوا، کسی زیادہ محسوس فعالیت کا تصور ہونا چاہیے (۱۱۸)، نہ کہ ایک مجرد میکانیکی حرکت کا جس کا عقل تصور کرتی ہے تو صرف اپنے مشمول ادراک کے تجزیے سے (۱۱۹)۔ پھر اگر عقل فی الواقعہ ارتقا کے حیات کا نتیجہ ہے تو اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے، کیونکہ وہ اس چیز کی فعالیت کے اضافی ہوگی جس نے اسے نشو و نما دیا (۱۲۰)۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ سائنس علم کے داخلی

۱۱۵۔ کیونکہ یہ تصور عقل ہی کی بدولت قائم ہوا۔ مترجم

۱۱۶۔ بیان اب آتا ہے۔ مترجم

۱۱۷۔ نہ کہ ایک شے محسوس کے طور پر۔ لہذا اس سے عقل

کا ارتقا کیسے ہو سکتا ہے۔ مترجم

۱۱۸۔ برعکس اس کے سائنس میں اسے محسوس کی بجائے مجرد

ٹھہرایا جاتا ہے۔ مترجم

۱۱۹۔ یہ ہے معارضہ۔ مترجم

۱۲۰۔ اور یوں اس کی مطلقیت سے انکار کرنا پڑے گا۔ مترجم

تشکیلِ جدیدِ الہیاتِ اسلامیہ

پہلو (۱۲۱) کو تو نفاذِ انداز کر دے مگر اس کے خارجی معروض کو مطلق ٹھہرا کر (۱۲۲) اس پر اپنی عمارت کی بنیاد رکھے۔ علومِ حیات کا فرض ہے اپنے اس اصول پر پھر سے نظر ڈالیں۔“

اب میں ایک دوسری جہت سے حیات اور فکر کی اولیہ^۱ تک پہنچنے کی کوشش کروں گا، تاکہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق میں چند قدم اور آگے بڑھ سکیں۔ یوں اولیتِ حیات (۱۲۳) کی مزید وضاحت کے ساتھ ساتھ یہ طور ایک نفسیاتی فعالیت کے بھی ہیں اس کی ماضیت میں کچھ اور بصیرت حاصل ہو جائے گی۔ ہمیں معلوم ہے پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات کوئی ماکن وجود نہیں، بلکہ حوادث کی ترکیب جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی روانی کی ہے۔ عالمِ فطرت کی یہی خصوصیت یعنی اس کا مروجہ فی الزمان ہمارے محسوسات و مدرکات کا وہ سب سے زیادہ معنی خیز پہلو ہے جس پر قرآن مجید نے بالخصوص زور دیا اور پھر جیسا کہ ہم آگے چل کر ثابت کریں گے، ہمارے نزدیک حقیقت مطلقہ کے ادراک کا بہترین ذریعہ۔ اس سلسلے میں بعض آیات کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں (۱۲۴) لیکن مسئلہ زیر بحث کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ یہاں چند ایک اور آیات پیش کر دی جائیں :

اِنَّ فِيْ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ

فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَّقُوْنَ (۱۰ : ۶)

وہو الذی جعل اللیل والنہار حلقہ لمن اراد

ان یذکر او اراد شکورا (۲۵ : ۶۳)

-
- ۱۲۱ - یعنی عقل کو جس پر علم کا دار و مدار ہے مگر جو نتیجہ ہے ارتقا کا۔ مترجم
- ۱۲۲ - ارتقا کی مکانیاتی حرکت کو جس کی حیثیت بجائے خود ایک تصور کی ہے۔ مترجم
- ۱۲۳ - کہ اس کا وجود مادے یا ان مکانیاتی (طبعی - کیمیائی) اعمال سے مستند ہے جو اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ مترجم
- ۱۲۴ - خطبہ اول میں۔ مترجم

لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ
فِي اللَّيْلِ وَ يَخْرُجُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَهْلٍ
مَّعْمُومٍ (۲۸ : ۲۹)

يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَ يَكُونُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ
لَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳ : ۸۲)

ایسے ہی بعض دوسری آیت میں جہاں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ہر حساب زمانی ایک اضافی امر ہے ، یہ بھی مذکور ہے کہ شعور نے بعض ایسے مراتب بنی ہیں جن کا ہمیں کوئی سنم نہیں ۔ لیکن ہم یہاں اپنے محسوسات و مدرکات کے صرف ان پہلو سے بحث کریں گے جس سے ہم سب مانوس ہیں ، مگر جو اس کے روبرو بڑا معنی خیز ہے اور جس کی طرف ہم آیات بالا میں سارہ کر کے ہیں (۱۲۵)۔ دور حاضر کے مفکرین میں یہ صرف ہرگز نہ جس نے زمان فی الحقیقت ، با استدام^۱ پر مہیب گہری نظر ڈالی ہے اور اس لیے سب سے پہلے دیکھنا یہ ہے کہ برکات کا نظریہ کیا ہے ، اور پھر یہ کہ اس کا مجز یہ اس باب میں کیس قدر نا کافی ہے ۔ بغیر اس کے ہمارے لیے یہ سمجھنا مشکل ہو گا کہ کائنات کے زمانی پہلو کا کوئی کامل و مکمل نظریہ قائم کیا جائے تو ہمارے لیے کن دتوں کا ماننا لازم ٹھہرے گا ۔ یہ اعتبار وجود (۱۲۶) دیکھا جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ وجود ہے کیا ؟ یہ اس کہ کائنات زمانے میں استمرار کرتی ہے ، اپنی جگہ پر مسلم ہے ۔ لیکن اس کا وجود چونکہ ہم سے خارج میں ہے ، اس لیے کہا جاسکتا ہے وہ شاید موجود ہی نہیں ۔ لہذا یہ سمجھنے کے لیے کہ استمرار فی الزمان کی حقیقت کیا ہے ہمیں اپنی توجہ کسی ایسے وجود پر رکھنی چاہیے جس کی ہستی باقی موجودات سے مستثنی ہو اور جس کی بدولت ہمیں استدام میں براہ راست کچھ بصیرت حاصل ہو جائے ۔ اب جہاں تک ان اشیا کے

۱۲۵ - مرور فی الزمان کا پہلو ۔ مترجم

۱۲۶ - بابوں کہیے کہ وجودی^۲ اعتبار سے ۔ مترجم

تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ

ادراک کا مسئلہ ہے جن کو ہم اپنے بالمقابل موجود ہاتے ہیں ہمارا ادراک سطحی بھی ہوگا اور خارجی بھی۔ برعکس اس کے ہماری ہئی ذت کا ادراک داخلی ہے، واضح اور عمیق بھی۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہماری واردات شعور ہی وہ استثنائی وجود ہے جس کی ہستی میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اور جس میں حقیقت مطلقہ سے ہمارا پورا پورا اتصال قائم ہو جاتا ہے (۱۲۷)، لیکن جس کے معنی یہ بھی ہوں گے کہ اگر ہم اپنی واردات شعور کا تجزیہ کریں تو بڑی حد تک معلوم ہو جائے گا کہ وجود کی ماہیت کیا ہے (۱۲۸)۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ کریں تو اس سے کس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے؟ ہر گسٹاں کہتا ہے اس حقیقت کا کہ ہم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں قدم رکھتے ہیں۔ ہمیں گرمی محسوس ہوئی ہے یا سردی، ہم خوش ہوتے ہیں یا غمگین، کسی کام میں لگ جاتے ہیں یا کچھ نہیں کرنے، اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتے یا سوچ بچار میں گم ہو جاتے ہیں۔ حواس، احساسات، ارادے اور خیالات، یہ حالتیں ہیں جن سے ہماری ہستی بنی رہتی ہے، اور جو یکے بعد دیگرے اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہیں (۱۲۹)۔ مختصراً یہ کہ ہم لگاتار بدلتے رہتے ہیں۔ ہمارے داخل اور باطن میں کوئی چیز بھی ساکن نہیں۔ جو کچھ ہے ایک مسلسل حرکت، کیفیات کا ایک پسہم رد و بدل، ایک دوامی سہاؤ، جس کی کوئی منزل ہے نہ مقام۔ لیکن مسلسل تغیر کے اس تصور میں چونکہ زمانے کا اثبات لازم آتا ہے اس لیے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی واردات کی

۱۲۷۔ بمقابلہ موجودات خارج کے۔

۱۲۸۔ یعنی جو کوئی ان کا تجزیہ کرے گا وہی اس قابل ہوگا کہ وجود حقیقی کی ماہیت تمام تر نہیں تو بڑی حد تک سمجھ لے۔ یوں 'من عرف نفسه بعد عرف ربه' میں ایک نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مترجم

۱۲۹۔ گویا نفسانی اعشار سے ہم 'احوال' میں اور ہر حالت میں اس کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ مترجم

مماثلت پر حیات شاعرہ کا قیاس حیات زمانی پر کریں (۱۳۰)۔ مگر پھر جب واردات شعور کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جاتا ہے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ داخل کی زندگی میں نفس انسانی کا رخ دراصل مرکز سے خارج کی طرف رہتا ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک فعال یا کار فرما، دوسرا بصیر یا قدر آشنا (۱۳۱)۔ اپنے فعال اور کار فرما پہلو یا عالم جلوت میں تو اس کا تعلق اس دنیا سے قائم ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں اور جو موضوع ہے تلامی نفسیات^۵ یعنی ہماری روزمرہ کی عینی زندگی کا، جس میں ہمیں اشیا کے خارجی نظام سے مابعدہ پڑتا ہے اور جو ہمارے شعور کی گزرنی ہوئی کیفیتوں کو متعین کرتی اور ان پر اپنا نقش ثبت کر دیتی ہیں۔ اس حالت میں نفس انسانی (۱۳۲) گویا اپنے آپ سے بے تعلقی کی زندگی بسر کرتا ہے مگر باوجود مجموعیت (۱۳۳) اپنی وحدت برقرار رکھتا اور چلہ مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتا ہے (۱۳۴)۔ لہذا ہم اس کے یعنی نفس فعال یا کار فرما کے زمانے کو طویل بھی کہہ سکتے ہیں اور قصیر بھی اور جس کا مکان سے بہ مشکل ہی امتیاز ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ اس کا تصور کریں گے تو ایک خط مستقیم ہی کے طور پر جو نقطہ ہائے مکانی پر مشتمل اور ہماری ذات سے ایسے ہی خارج میں واقع ہوگا جیسے کسی سفر کی منزلیں۔ لیکن برگساں کہتا ہے زمانے کا یہ تصور زمانہ حقیقی کا تصور

۱۳۰۔ لہذا برگساں کا مارا زور زمانے اور تعمیر (تغیر) زمانہ ہے اور زمانہ تعمیر) پر ہے۔ 'انا' (خودی) پر نہیں۔ مترجم

۱۳۱۔ یعنی ایک جلوت کا پہلو ہے دوسرا خلوت کا۔ م

۱۳۲۔ یا خودی۔

۱۳۳۔ یعنی کیفیات کے ایک مجموعے کے۔

۱۳۴۔ اختباری نقطہ نظر سے۔ مترجم

ہیں اور اس لیے جس وجود کا تعلق زمان و مکان سے ہے وہ حقیقی وجود نہیں (۱۳۵)۔ ہاں ہمہ جب ہم اپنی واردات شعور کا تجزیہ زیادہ گہری نظر سے کرتے ہیں تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ نفس انسانی ب ہماری خودی کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس کو ہم نے بصیر اور قدرِ آشنا، یا خلوت کا پہلو کہا تھا، گو اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں ہم اس کی کوئی جھلک مشکل ہی سے دیکھ سکتے ہیں، کیونکہ اس منزل میں ہماری توجہ اشیا کے خارجی نظام پر مرکوز رہتی ہے اور اس لیے موجوداتِ خارجی کے لیے ہماری مسلسل تک و دو گویا ایک طرح کا حجاب ہے جس میں یہ پہلو اس حد تک چھپ رہا ہے کہ ہم اس سے بالکل بے گاہ ہو جاتے ہیں۔ یہ صرف گہرے غور و فکر کے لمحات ہیں۔ یعنی جب اٹائے فعال معطل ہو جاتا ہے، جب ہمیں موقع ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدركات کے حقیقی مرکز تک پہنچیں، اس عمیق تر انا کی زندگی میں جملہ کیفیاتِ شعور باہم مدغم ہو جاتی ہیں اور اس لیے اٹائے بصیر کی وحدت گویا ایک جرثومے کی وحدت ہے جس میں اس کے اسلاف کے سرور کی وارداتِ کثرت کی بجائے ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جس میں ہر واردہ پورے کل میں سراپ کر جاتا ہے (۱۳۶)۔ یہی وجہ ہے کہ اس انا کی مجموعیت میں کیفیات کے تعدد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ اٹائے فعال کے برعکس اس انا کے عناصر کی کثرت سرتاسر صفاتی ہے (۱۳۷)۔ گویا یوں کہئے کہ اس میں تغیر بھی ہوگا اور حرکت بھی، لیکن نہ اس تغیر کا تجربہ ہو سکے نہ حرکت کا، کیونکہ اس کے اجزا ایک دوسرے میں پیوست اور یہ اعتبار نوعیتِ سلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے (۱۳۸)۔

۱۳۵۔ بلکہ وجود باطل۔

۱۳۶۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ یہ ہے داخل کا 'حیاں'۔ مترجم

۱۳۷۔ خارج کے ریاضیاتی کے برعکس، ملاحظہ ہو خطبہ اول

علیٰ ہذا تصریح۔ مترجم

۱۳۸۔ یہ حیثیت 'کل'۔ ملاحظہ ہو تصریح ما سبق۔ مترجم

حاصل کلام یہ کہ اناے فعال کا زمانہ محض ایک 'آن' ہے جس کو اناے فعال دنیاے خارج سے رسم و راہ کے باعث 'آیات' کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے اور جس کی مثال ویسی ہے جیسے کسی لڑی میں موتیوں کے دانوں کی (۱۳۹)۔ یہ ہے زمان خالص بلا شائبہ مکان (۱۴۰) جس کے یعنی استدام کے یہی واسطہ اور بے سلسلہ پہلو ہیں جن کی طرف قرآن مجید کے آیات ذیل میں بڑی سادگی اور بلاغت کے ساتھ اشارہ کیا ہے :

و توکل علی الحي الذي لا يموت و صبح بصدہ
و کفی بہ بذنوب عباده خیرا ۝ الذي
خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام
ثم استوی علی العرش ۝ الرحمن فستل بہ خیرا ۝
(۲۱ : ۲۰)

انا کل شیء خلقته بقدر ۝ وما امرنا الا واحدة
کلمع بالبصر (۵۳ : ۳۹)

حب ہم اس حرکت کا مشاہدہ جس کا اظہار عمل محقق میں ہونا ہے خارج سے گئے، یعنی عقلاً اس کو اپنے تصور میں لاتے ہیں نہ یہی عمل ہزارہا سال پر مشتمل نظر آتا ہے۔ 'شہد نامہ سید' کی طرح قرآن مجید کی اصطلاح میں بھی حد تک دن ایک ہزار سال کے برابر ہے (۱۴۱)۔ مگر ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو تخلیق کا یہی عمل جو ہزارہا سال پر مشتمل ہے، ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل بن جاتا ہے اور ایسا ہی نیز جیسے آنکھ کا جھپکنا (۱۴۲)۔ لیکن سوال یہ ہے کہ زمان خالص کے اس اندرونی بحرے کو الفاظ کے پیرائے میں کیوں کر بیان کیا جائے کیونکہ ہماری زبان روز مرہ کے اناے فعال کی زبان ہے، جس کو اس کے زمان متسلسل کے سامنے میں ڈھال رکھا ہے۔ البتہ ہم ایک مثال کے ذریعے

۱۳۹ - یعنی اناے فعال کے زمانہ کی - مترجم

۱۴۰ - زمان متسلسل کے برعکس - مترجم

۱۴۱ - کالف سنہ مد، تعدون باعتبار زمان متسلسل - مترجم

۱۴۲ - کلمع بالبصر، باعتبار زمان خالص - مترجم

شاید اپنا مطلب واضح کر سکیں۔ طبیعیات کا کہنا ہے کہ ہماری حس سرخ کی علت طول موج^{۱۳۳} کے تکرار ارتعاش^{۱۳۴} کی وہ تیزی ہے جس کی شرح چار کھرب فی ثانیہ ہے اور جس کا مشاہدہ بحساب دو لاکھ ارتعاشات فی ثانیہ اگر خارج سے کیا جائے ہو ادراک نور کی آخری حد ہے تو ان کی گنتی میں چھ ہزار برس صرف ہوں گے۔ لیکن ادراک کے اس آئی فعل میں جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے، ہم طول موج کے اس تکرار کو جس کا عملاً تخمینہ ناممکن تھا، آناً فاناً دیکھ لیتے ہیں اور ہمارے ذہن کا یہ عمل تواتر کو استداء میں بدل دیتا ہے۔ اٹائے بصیر گویا اٹائے فعال کا مصلح ہے، کیونکہ وہ زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں یعنی 'آں' و 'ہیں' کو جو اٹائے فعال کے لیے ناگزیر ہیں ایک کل میں سمو دیتا ہے اور پھر یہی کل ہے جس کو ہم شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں (۱۳۳)۔ لہذا زمان خالص جیسا کہ حیات شاعرہ کے عمیق تر تجزیے سے انکشاف ہوتا ہے الگ ٹینک اور رحمت ناپذیر آلات کا کوئی سلسلہ نہیں، بلکہ ایک 'نامی کل' جس میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا اور اس کے ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ نہ مستقبل کوئی منزل ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے اور جس کو اس لیے ہم اپنے سامنے موجود پاتے ہیں۔ ہم ایسے موجود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ وہ ایک غیر معین امکان ہے (۱۳۴) چنانچہ بطور ایک 'نامی کل' زمانے کا بھی تصور ہے جس کو قرآن پاک کے 'تقدیر' سے تعبیر کیا ہے، لیکن جس کو نہ اسلامی دنیا ٹھیک ٹھیک سمجھ سکی، نہ غیر اسلامی دنیا۔ دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے (۱۳۵)، علیٰ ہذا (۱۳۶) اس ہندسی شکل

۱۳۳ - صاحب واردات کی شخصیت سے - مترجم

۱۳۴ - جو ممکن ہے پورا ہو ممکن ہے نہ ہو۔

۱۳۵ - کیونکہ وہ زمان خالص ہے اور قید لزوم اور سرور سے

آزاد - تخلیقی اور سر تا سر ابداع -

۱۳۶ - یہ حیثیت زمان متسلسل -

سے جس کا از روئے فہم منطقی متشکل ہونا ضروری ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں (۱۳۷) وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا اور جس کا ہم حساب و شمار کرتے ہیں۔ اندریں صورت اگر ہم یہ سوال کیا جائے کہ شہنشاہ ہایوں اور شاہ طہاسپ ایرانی باہم معاصر کیوں تھے تو ہم اس کی کوئی علت پیش نہیں کریں گے۔ ہمارے پاس اس کا کوئی جواب ہے تو یہ کہ حقیقت مطلقہ کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کے لامذہبی امکانات کی تشکیل میں وہ دو امکان جن کو شہنشاہ ہایوں اور شاہ طہاسپ ایرانی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ساتھ میں آتے۔ لہذا یہ حیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کا جوہر ہے۔ قرآن پاک کا بنی بنی ارشاد ہے کہ 'ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں ہے اس کا اندازہ مقرر کیا' (۱۳۸)۔ لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ ہے رحم ہاتھ نہیں جو ایک محب گیر آقا کی طرح خراج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حد وسیع ہے، یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے باق و حدود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں۔ لہذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جنٹے میں حوادث میں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھالنے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں جیسے بیشہ ساعت کے دانہ ہائے ریگ۔ لیکن اگر زمانہ سچ سچ ایک حقیقت ہے، نہ کہ متعاسل لمعات کا تکرار (۱۳۹) جس سے ہماری واردات شعور کی حقیقت بجز فریب کے اور کچھ نہ ہوگی، تو حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلافی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ بدرب اور

۱۳۷ - یعنی تجربتاً جانتے ہیں۔

۱۳۸ - ۱۹۵ : ۵۴

۱۳۹ - ان معمول میں کہ سب محلات یکساں ہیں۔ لہذا جب ایک

نے بعد دوسرا لمحہ آتا ہے تو اسے پیسرو سے مختلف نہیں ہوتا۔
قدیم طبیعت میں یہی مشا جواہر کی تھی۔ مہرجم

بداعت کا اظہار ہوتا ہے اور جس کا اس لیے قبل از وقت قیاس ناممکن ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے 'کل يوم هو فی شان' (۱۵۰)۔ لہذا زمانِ حقیقی کی زندگی زمانِ مسلسل کی زنجیروں سے آزادی، اور اس لیے لمحہ بلمحہ حلاق، کی زندگی ہے، اس کا ہر عمل سرتاسر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے اور اس لیے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے، کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیکی (۱۵۱) طریق کار کا۔ پھر یہ جو ہم زندگی کی تخلیقی فعالیت کا بیان میکانیات کی زبان میں نہیں کر سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے، کیونکہ سائنس کی نگ و دو تو اس امر سے آگے نہیں بڑھتی کہ محسوسات و مدرکات کی یکسانیاں اس کرے یا بالفاظ دیگر میکانیکی تکرار کے قوانین کی۔ لیکن زندگی جس میں ہدایت اور برجستگی ہے ہایاں احساس موجود ہے سرتاسر اختیار ہے اور اس لیے قید بزوم سے مطلقاً آزاد۔ لہذا سائنس کے لیے زندگی کا ادراک ناممکن ہے اور علمِ حیاتیات اگر اس کی تشریح اصول میکانیات کے ذریعے کرتے ہیں تو اس لیے کہ ان کا یہ مطالعہ زندگی کی ادنیٰ شکلوں تک محدود ہے۔ حالانکہ اگر وہ اس کا مطالعہ اس حیثیت سے کرتے جس حیثیت سے زندگی کا خود ان کے اندرون ذات میں انکشاف ہوتا ہے، یعنی وہ دیکھیں کہ ان کا اپنا ذہن جس چیز کو چاہے رد اور جسے چاہے قبول کر لیتا ہے، وہ اپنے عور و فکر میں آزاد ہے، ماضی و حال کا محاسبہ اور مستقبل کا تصور بطور ایک حرکت کے کرتا ہے (۱۵۲)، تو انہیں یقین ہو جاتا کہ زندگی کی تشریح میں میکانیات کے تصور سرتاسر ناکافی ہیں۔

لہذا ہم اپنی وارداتِ شعور و حس کے نمائندہ ہر کائنات

۱۵۰ - ۲۹ : ۵۵

۱۵۱ - یعنی مشین یا کل کے۔

۱۵۲ - جس کی طرف ہم حور نفسی مقصود کے نفس سرتاسر رہتے

ہیں، یہ نہیں کہ وہ آپ سے آپ ہمارے پاس آجائے۔

۱۵۳ - یا حیاتِ شاعرہ - مترجم

کو ایک آزاد اور تخلیقی حرکت ٹھہرائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کسی محسوس اور واقعی شے کے بغیر جو فی الواقعہ حرکت کر رہی ہو ہم حرکت کا تصور کیسے کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ 'شے' کا تصور بجائے خود اشتقاقی ہے۔ ہم حرکت سے تو 'اشیا' کا اشتقاق کر سکتے ہیں لیکن غیر متحرک اشیا سے حرکت کا اشتقاق نہیں کر سکتے۔ مثلاً اگر ہم یہ یعنی 'الفرض دیمقراطیسی جواہر' (۱۵۸) ہی اصل حقیقت ہیں تو ان میں حرکت کا ادخال خارج ہی ہے کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ بجائے خود حرکت سے ناوی ہیں۔ برعکس اس کے اگر حرکت تو اصل حقیقت مان لیا جائے تو اس سے مابین اشیا کا استنباط ہو سکے گا یہی وجہ ہے کہ طبیعیات حاضرہ نے ہر شے کو حرکت میں شامل کر دیا ہے اور سائنس کے نزدیک جوہر کی حقیقی ماہیت برق ہے، نہ کہ کوئی برو الود ہے۔ یوں ہی جب ہم اشیا کا براہ راست مشاہدہ کر رہے ہیں (۱۵۹) تو ان کے کوئی قطعی حدود و اشکال نہیں ہوتے۔ چونکہ براہ راست مشاہدہ عبارت ہے تسلسل، یا تسلسل بلا شائبہ استازات ہے۔ اس لیے کہ اشیا دراصل حدود ہیں اور یہ حوادث ہی کا وجود ہے جو نظریات تسلسل قائم رہتا ہے، لکن فکر ان کو وہ مکانی میں بے آقا اور سہولت عمل کے لیے باہم مفصل قرار دیتا ہے (۱۶۰)۔ لہذا یہ کائنات جو یوں دیکھنے میں اشیا کا مجموعہ ہے کوئی ٹھوس جسم ہے، نہ حلا میں واقع۔ وہ سے نہیں ہے عمل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بقول برگسٹن فکر کا سارا کار و بار چونکہ سلسلہ در سلسلہ ہے، اس لیے ناممکن ہے حرکت سے عہدہ برآ ہو سکے۔ فکر مجبور ہے کہ حرکت کا تصور مابین نقطوں کے ایک سلسلے ہی کے طور پر کرے۔ لہذا یہ

۱۵۸ - مسطور یونانی طبیعی، فلسفی دیمقراطیس (Democritus) کی طرف اشارہ ہے جس نے ارضی بوٹاں میں سب سے پہلے جواہر (ذرات atoms) کا نظریہ قائم کیا۔ مترجم

۱۵۹ - یہی جب ان سے دو چار ہوئے ہیں، ان کی موجودگی پر استدلال نہیں کرتے۔

۱۶۰ - ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحث فہم منطقی - مترجم

فکر ہی کی کار فرمائیاں ہیں جس کے ساکن تصورات نے اس حقیقت کو سر تا سر حرکت ہے سکناات° میں منقسم کر رکھا ہے۔ پھر ان سکناات اور سکناات کے ساتھ ساتھ نواتر کی یہی موجودگی ہے جس سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔

حاصلِ سلام یہ کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک ازاد، ناقابلِ تعین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کثرت میں سر تا سر مشیت، جس کو فکر قید مکانی میں لے آتا اور پھر اس کا مشاہدہ 'اشی' کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے کی پوری پوری تہمید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہہ سکتا ہے کہ اس کی حیاتیات کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفہم ممکن نہیں (۱۵۷) اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جبری نظریہ، کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے۔ اس کی ساخت مادے کے رنگ میں ہوئی، لہذا اس کے جتنے بھی مقولات ہیں میکانیکی ہیں (۱۵۸)۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اسے پہلے حطے میں عرض کر دیا تھا فکر کی ایک عمیق تر حرکت یہی ہے، گو بطور یونہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے حقیقہ مطلقہ کی تقسیم ساکن اجزاء میں کر رکھی ہے، بایں ہمہ اس کا حقیقی وظیفہ یہ ہے کہ محسوسات و مدركات کے مختلف اجزاء کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ان میں ترکیب و تلاف کارنگ پیدا کرے۔ گویا جیس جیسا محسوسات و مدركات کے مختلف مراتب کا تقاب ہوگا ویسے ہی مقولات فکر آپ کے سامنے ہوں گے۔ لہذا فکر کو بھی زندگی کی طرح نامی ٹھہرانا چاہیے۔

۱۵۷ - اس لیے کہ برگساں کے نزدیک یہ 'مشیت' کے تصور ہے، اس میں فکر کو کوئی دخل نہیں۔ مترجم

۱۵۸ - یعنی علت و معلول کے پابند۔ مترجم

مگر پھر بہ حیثیت ایک وجود نامی^{۱۵۹} چونکہ زندگی کا نشو و نما اس امر پر موقوف ہے کہ مرحلہ در مرحلہ ترکیب و ائتلاف پیدا کرتی چلی جائے، اس لیے کہ ترکیب و ائتلاف ہے تو اس میں نشو و نما بھی ہے۔ لیکن نشو و نما کا دار و مدار چونکہ غایات^{۱۶۰} پر ہے، لہذا غایت نہ ہوتیں تو فکر کا عمل دخل بھی نہ ممکن ہو جاتا، کیونکہ واردات شعور میں زندگی اور فکر دونوں کا ہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس لیے ہم کہیں گے کہ فکر بھی اپنی کہ میں عین حیات (۱۵۹) ہے (۱۶۰)۔ لیکن برکساں کہتا ہے زندگی چونکہ هجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے، لہذا یہ ممکن نہیں کہ اس نے آزادانہ خلاق کا جو راستہ اختیار کر رکھا غایات کے نور سے منور ہو، خواہ مرگ حواء دور سے۔ وہ گویا ایک من مانی، بے بصر، بے راہ اور ناقابل ادراک حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقصد ہے، نہ غرض کہ اس سے کوئی خاص نتیجہ پیدا کرے۔ لیکن یہی پہنچ کر وردت شعور کے متعلق برکساں کا تجزیہ نا کافی ثابت ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے واردات شعور عبارت ہیں مادی سے اور یہ صرف مادی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا اور اس میں کار فرما رہتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک پہلو یہ بھی ہے جس میں اس کی آنکھیں مستقل پر آئی رہتی ہیں۔ اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا اس کی توجہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی، خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو، خواہ غیر شعوری۔ ہمارے نزدیک تو ادراک کا عمل بھی کسی نہ کسی فوری مفاد یا مقصد کے ماتحت سرزد ہوتا ہے۔ چند نفعہ برائی شاعر صرف نے نفس انسانی کے اس پہلو کی تشریح کس خوبی سے کی ہے۔ وہ کہتا ہے :

۱۵۹۔ دوسرے لفظوں میں سرتا سر مشیت۔ مترجم
۱۶۰۔ لہذا برکساں کے برعکس فکر اور مشیت کی دونوں کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مترجم

ز نقص تشنه لبی داں بقتل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب غورد

شاعر کا کہنا یہ ہے کہ اگر تم سچ سچ پیاسے ہوتے تو رنگِ صحرا قطعاً آب کی شکل اختیار کر لیتی۔ لیکن پھر محض یہ امر کہ تم نے جلوۂ سراب کا فریب نہیں کھایا، اس بات کا ثبوت ہے کہ تمہیں پیاس نے بیتاب نہیں کر رکھا تھا۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ہم نے کسی شے کو ویسے ہی دیکھا جیسی کہ وہ فی الحقیقت تھی تو اس لیے کہ ہم اس کو کسی دوسری شکل میں دیکھنا ہی نہیں چاہتے تھے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اغراض و مقاصد ہی، حواء ان کی حبیبِ شعوری ہو یا غیر شعوری، ہماری وارداتِ شعور کا تار و پود ہیں۔ لیکن غایات یا مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہے اور مستقبل کا انکار کر دیا گیا تو غایات کا وجود بھی بے معنی ہو جائے گا۔ پھر یہ امر کہ ماضی حال میں موجود اور کار فرما رہتا ہے، اگرچہ درست ہے، مگر اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہمارے شعور میں تمام بر ماضی ہی کی کار فرمائی ہے، کیونکہ اس میں ایک پہلو مستقبل کا بھی ہے جس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ زندگی کا دامن مقاصد اور غایات سے کبھی خالی نہیں رہتا۔ لیکن مقاصد اور غایات کی حشت یہ ہے کہ ان کا اثر ہمارے ذہن کی حاضر ابوقت کیفیات تک ہی محدود نہیں رہتا، ان سے یہ بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کیفیات کا آئندہ رخ کیا ہوگا۔ مقاصد دراصل ہماری زندگی کو آگے ہی آگے دھکیلتے اور ان کیفیات کے منتظر رہتے، بلکہ اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں جن کو ابھی پیش آنا ہے۔ کسی مقصد کے اشارے آگے بڑھنا گویا اس چیز کی طرف بڑھنا ہے جس کے لیے آگے بڑھنا چاہیے نہا۔ مختصراً یہ کہ ہماری کیفیات شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں کا کار فرما رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وارداتِ شعور کے اس تجزیے کے برعکس، جیسا کہ برکساں کا خیال ہے، مستقبل کو سرے سے غیر متعین سمجھنا غلطی ہے۔ یہ اس لیے کہ توجہ کی حالت میں ہمارا شعور حافظہ اور متخیلہ دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ لہذا ہم اپنی حیاتِ شاعرہ کی تحلیل پر حقیقتِ مطلقہ

کا قبلاں ایک بے بصر محرک حیات کے طور پر نہیں کریں گے جو نور فکر سے قطعاً غیر منور ہو۔ اس کی ماہیت سر تا سر سے غائی ہے۔

باب ہند برکساں نے حقیقتِ مطلقہ کی غائیت سے انکار کیا ہے، اس لیے کہ غائیت کے اثبات سے زمانے کی نفی لازم آتی ہے (۱۶۱)۔ وہ کہتا ہے 'مستقبل کے دروازہ کو حقیقتِ مطلقہ کے لیے کھلا رہنا چاہیے، ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ حلاقی'۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غائیت سے مراد اگر کسی ایسے معصد یا منزل کی طرف بڑھنے کا منصوبہ ہے جو پہلے ہی سے طے ہے تو زمانے کا وجود باطل ٹھہرے گا، کیونکہ اس صورت میں یہ ماننا لازم آئے گا کہ کائنات کسی سابق الوہود پر ابدی منصوبے، یا مصنوع کا زمانی تکرار ہے جس میں ہر دے کی جگہ شروع ہی سے متعین ہے اور جس کو انتظار ہے۔ صرف یہ کہ جو نہی اس کی باری آنے زمانے کے اس بل میں جسے ہم تاریخ سے تعبیر کرتے ہیں، رونما ہو جائے۔ و کویہ ہے، ہمیشہ سے تھا اور حوادث کی زمانی ترتیب کسی لی اور ابدی سانچے کی ایک نقل ہے۔ لیکن کائنات کے اس تصور پر اس کے اس میکانیاتی نظریے میں جس کو ہم اس سے پہلے رد کر آئے ہیں، کچھ بہت زیادہ فرق نہیں۔ یہ بھی درحقیقت ایک قسم کی مخفی مادیت ہے جس میں قسمت یا تقدیر اس نہایت رجبہ کڑی اور اٹل جبریت کی قائم مقام بن جاتی ہے جس کے ثبات پر ہم از روئے مادیت مجبور ہیں، لیکن جس میں خدا ہی کا ہاتھ آزادی سے کام کرتا نظر آتا ہے، نہ انسان کو کوئی قدرت پر اختیار حاصل ہے۔ اس لیے کہ اگر کائنات و الواقعہ کسی سی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے جو پہلے سے متعین ہے تو اس میں اختیار کی گنجائش ہوگی نہ ذمہ دارانہ اخلاق عوامل کی۔ ایک تماشہ گاہ ہوگی جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ لٹپ پٹلیوں کو ہٹاتا کرتا ہے۔ لیکن ہمارے ہاں زندگی کی یہی ایک

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

تعبیر نہیں۔ ہم اپنی واردات شعور کی بنا پر دیکھ آئے ہیں کہ زندگی عبارت ہے اشخاص و مقاصد کی تشکیل، ان کی بے در پے تبدیلی اور کار فرمائی سے۔ لہذا ہم اپنی حیات دعویٰ کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں کسی بہت دور کی منزل کا عزم نہیں، لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے، اس اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں اور قدروں کی کوئی عینی معیار ہمارے سامنے آنے لگتا ہے۔ ہماری نگاہیں اس کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ دیکھیں جو نہیں۔ زندگی کا راستہ گہ یا صوب در صوب سے گزرتا ہے مگر اس راستے کا تسلسلہ ہم سمجھ نہیں۔ اس میں ایک قسم ہے اور اس لیے اشیاء اور ان کی قدر و قیمت کے باب میں دوہرا تبدیل کے باوجود اس راستے کی منزلیں ویسے ہی مابعد گم مربوط نظر آئیں گی جیسے کسی وجود نامی کے اجزا۔ یہی وجہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو ہر فرد کی روداد حیات ایک وحدت ہے، نہ کہ حوادث کا بے جوڑ سلسلہ۔ عدل کائنات، با کائنات کا سرور فی الزمان بے شک مقصد سے خالی ہے اگر مقصد عبارت ہے کسی پہلے سے حاضی پہچانی، یا بہت دور کی منزل سے جس کی طرف یہ عالم بڑھ رہا ہے۔ اسے اس لحاظ سے غائی ٹھہرانا گویا ابداع اور خلاق دونوں سے محروم کرنا ہے۔ لیکن اس کی عبادت اس کے سفر کی نہایت ہیں، یعنی یہ وہ غایات ہیں جن کو اپنی آنا ہے اور جو ضروری نہیں پہلے سے متعین ہوں۔ لہذا ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کر سکتے، کیونکہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ ہم اس کو نا مقصد ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ اس عمل کی نوعیت انتظامی ہے اور وہ ماضی کی حفاظت بلکہ اس میں اضافے کے ساتھ ساتھ اپنی کوئی غرض پوری کرتا رہتا ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمح نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعد نہیں جتنا کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی زمانی نقل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بھی عرض کیا تھا

قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی نیا نیا مصنوع نہیں جس کو اس کے صانع نے مدد ہوئی حیار نیا تھا، مگر جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکان مصق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں (۱۶۲) اور اس لیے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔

میرا خیال ہے اب شاید ہم اس آیت کا مطلب سمجھ لیں 'وہو لدی جعل اللیل والنہار خلقہ لمن اراد ان یدکر او اراد شکورا' (۱۶۳)۔ بات یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات میں تواتر زمانی کا اصہار جس طرح ہوتا ہے اس کا مطالعہ یہ نگاہ غائر کیا جائے تو حقیقت مصطفیٰ کی تعبیر جس میں فکر، حیات اور عیت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لینی ہیں استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک خودی۔ بحیث برکل خودی۔ کی وحدت پر کریں گے جو شر فرد کی زندگی (۱۶۴) اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ ہمارے نزدیک درگشاں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خالص کو خودی پر مشتمل ٹھہرا لیا۔ حالانکہ زمان خالص کا اسناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے، اس لیے کہ مکان محض ہو یا زمان محض، ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ شب و حوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔ یہ صرف ایک قائم و دائم (۱۶۵) 'ان' کا خود اپنی ذات میں بصیرت (۱۶۶) کا عمل ہے جو استدام کی کثرت یعنی 'ثبات لامتناہیہ کے اس سلسلے کو جس میں ہم اس کو منقسم پاتے ہیں ایک ترکیب نامی میں جوڑتے ہوئے پھر ایک 'کل' میں بدل دیتا ہے۔ استدام محض کی زندگی خودی کی زندگی ہے اور خودی

۱۶۲ - یعنی مرور لیل و نہار کا۔

۱۶۳ - ۱۵ : ۶۳

۱۶۴ - یا ایک دوسرے لحاظ سے مشیت - مترجم

۱۶۵ - قرآن پاک کا 'ہی و قیوم' - مترجم

۱۶۶ - یعنی اپنی لامتناہی قدرت کے اندازے۔

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

عبارت ہے 'میں ہوں' سے ۔ لہٰذا زندہ وہی ہے جو 'میں ہوں' یا 'انا الموجود' کہہ سکے ۔ پھر یہ 'انا الموجود' ہی کا وجدان ہے جس سے مدارجِ هستی میں ہماری جگہ متعین ہوتی ہے ۔ یوں کہنے کو انسان بھی کہتا ہے 'میں ہوں' لیکن اس کا 'میں ہوں' اس کے اپنے اختیار میں نہیں، بلکہ ذات اور غیر ذات میں امتیاز کا نتیجہ ہے ۔ ذابِ بہت البتہ ، جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے ، 'غنی عن العلمین' ہے ، لہٰذا اس کے لیے غیر ذات کی حیثیت ذاتِ مقابل کی ہیں، ورنہ اسے بھی غیر ذات سے وہی نسبت مکانی ہوتی جو ہماری ذابِ مسماعیہ کو اپنے غیر سے ہے ۔ لہٰذا فطرت یا عالمِ طبیعی ایک گزرت ہوا لمحہ ہے حیاتِ الٰہیہ میں ۔ اس کا 'ہوں' مستقل بالذات ہے ، اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل ، وہ سر تا سر مطلق ہے اور اس لیے ناممکن ہے ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصور قائم کر سکیں ۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے 'لیس کمثلہ شی' ۔ باہنِ رحمہ اس نے اسے 'سمیع و بصیر' کہا ۔ اب ذات یا خودی کے تصور میں سیرت اور کردار کا تصور بھی لازم آتا ہے اور عالمِ فطرت جیسے کہ ہم دیکھ آئیں ہیں، مادے کا کوئی ڈھیر ہیں کہ خلا میں پڑا ہو ، بلکہ حوادث کی ایک ترکیب ، ایک باقاعدہ طریق کار اور اس لیے حقیقی 'انا' سے نامی طور پر وابستہ (۱۶۷) ہے ۔ لہٰذا فطرت کو ذاتِ الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذاتِ انسانی سے ۔ قرآن عید نے بھی کس خوبی سے اسے 'سنتِ اللہ' ٹھہرایا ہے ۔ اندرین صورت ہمیں عالمِ فطرت کے بارے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی 'انا' کی غیبی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انبیا و انبیاء نظر سے کرتے ہیں (۱۶۸) ۔ پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت کو ہر لمحے ہر منامی ہوگی لیکن وہ معنی جس سے اس کو جزو و کل کا تعلق ہے

۱۶۷ - جیسے کل سے جزو -

۱۶۸ - یعنی اس کی قارت اور خلاقی عالمِ فطرت کی شکل میں

مشہود ہو رہی ہے -

چونکہ خلاق ہے لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے ، لہذا ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ امر کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی ، یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالظہور ، بالفعل نہیں اور اس لیے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کے نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے ۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی ، یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے ۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے 'و ان الی ربک العتبیٰ' (۵۳ : ۱۴) ۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو علوم طبیعیہ میں اسی روحانی اعتبار سے نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں ، کیونکہ فطرت کا علم سنن الہیہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں (۱۶۹) ہم ذات مطلقہ سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں اور اس لیے یہ بھی گویا عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے ۔

لیکن اوپر کی بحث سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ زمانے کا وجود و الواقعہ حقیقتِ مطلقہ کے وجود میں داخل ہے اور اس لیے اب ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (۱۷۰) کی اس دلیل پر غور کرنا ضروری ہے جس کا تعلق زمانے کی عدم حقیقت سے ہے ۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے نزدیک زمانہ غیر حقیقی ہے ، کیونکہ ہم جس حادثے کو چاہیں ماضی ، حال اور مستقبل سے منسوب کر سکتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ملکہ این (۱۷۱) کا حادثہ وفات ہمارے لیے ماضی کا حادثہ ہے ، لیکن ملکہ ہیریٹ کے معاصرین کے لیے حال اور ولیم ثالث (۱۷۲) کے لیے مستقبل کا ۔ گو اس ملک کا حادثے میں وہ سب خصائص جمع ہیں جن کا باہم جمع ہونا محال ہے ۔ مگر اس دلیل کا انحصار جیسا کہ خود ہی ظاہر

—

۱۶۹ ۔ جس کی قرآن مجید نے بار بار دعوت دی ہے ۔ مترجم

۱۷۰ ۔ Dr. McTaggart لیبرج میں حضرت علامہ کے استاذ

۔ مترجم

William III - ۱۷۲

Anne - ۱۷۱

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

ہو جاتا ہے اس مفروضے پر ہے کہ زمان متسلسل ہی حقیقی زمانہ ہے۔ اب اگر زمانے کے تصور کو ماضی، حال اور مستقبل کا تصور مستلزم ہے تو ہم اس کا قیاس ایک خط مستقیم ہی پر کریں گے جس کا ایک حصہ طے ہو چکا ہے، یعنی ہم اسے اچھے چھوڑ آئے ہیں اور ایک ہمارے سامنے ہے، لہذا اس کا طے کرنا باقی ہے۔ لیکن جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زمانہ کوئی زندہ اور تخلیقی حرکت نہیں، بلکہ ایک سکون مطلق جس میں ہر طرح کے ڈھلے ڈھلانے حوادث پہلے سے جمع ہیں۔ اور اب پہلے بعد دیکھو ویسے ہی ہمارے سامنے آ رہے ہیں جیسے خارج میں بیٹھے ہم کسی فلم کا تماشا کر رہے ہوں۔ اس لحاظ سے تو ملکہ ابن کا حادثہ وفات ولیم ثالث کے لیے فی الواقعہ مستقبل کا حکم رہتا ہے، بشرطیکہ یہ حادثہ پہلے سے متشکل ہو چکا اور مستقبل میں کہیں پڑا اپنے ظہور کا منتظر نہا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر براڈ (۱۷۳) نے غائب صحیح نہا ہے ہم مستقبل کے کسی حادثے کو حادثے سے تعبیر ہی نہیں کر سکتے، کیونکہ ملکہ ابن کی وفات سے پہلے اس حادثے کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ ابن کی زندگی میں تو بیشک اس کا وجود تھا مگر حقیقت مطلقہ کے ایک غیر وقوع یافتہ امکان کے طور پر جو واقعہ بنے تو اس وقت جب دوران تکوین میں حقیقت مطلقہ کا عمل اس مرحلے پر جا پہنچا جہاں فی الواقعہ اس کا ظہور ہوگا۔ لہذا ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل کو موجود کہا جاتا ہے نہ محض ایک غیر معین امکان کی حیثیت سے۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ سچ سچ کہیں موجود رکھا ہے۔ اندرین صورت یہ کہے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اگر کسی حادثے کو ماضی اور حال دونوں سے منسوب کیا جائے تو اس میں وہ سب خصوصیات جمع ہو جاتے ہیں جن کا تاہم جمع ہونا محال ہے۔ فرض لیجیے کوئی حادثہ، مثلاً حادثہ الف رونما ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ حادثہ رونما ہوا اس میں اور ان حوادث میں جو اس سے

پہلے رونما ہو چکے ہیں ایک ایسا رشتہ قائم ہو جائے گا جس میں ہم کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ لہذا اس نئے رشتے سے وہ حقیقت مطلقہ کے عمل تکوین میں آگے چل کر دوسرے حوادث سے قائم ہو گا ان رشتوں میں کوئی فرق نہیں آنے گا۔ ان کے متعلق جو قصایا بن چکے ہیں وہ صحیح ہیں تو صحیح اور غلط ہیں تو غلط ہی رہیں گے (۱۷۳)۔ حاصل کلام یہ کہ اگر کسی حادثے کو ماضی اور حال دونوں سے منسوب کیا جائے تو ایسا کرنے میں از روئے منطق کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ بایں ہمہ یہ مسئلہ وقت سے حالی نہیں، برعکس اس کے بڑے غور و فکر کا محتاج ہے۔ آگسٹائن (۱۷۵) کے یہ ہر معنی الفاظ کہ 'اگر مجھ سے پوچھیں تو میں نہیں جانتا زمانہ کیا ہے، لیکن اگر نہیں پوچھیں تو حائث ہوں کیا ہے، آج بھی ویسے ہی صحیح ہیں جسے اس وقت تھے جب پہلے پہل کہے گئے۔ میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لا ینفک ہے، لیکن حقیقی زمانہ زمان متسلسل نہیں جس میں ماضی اور حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدام محض، یعنی تغیر سے تواتر ٹھہرائیں گے جس سے میک ٹیگرٹ کی دیں کو دور کا بھی تعلق نہیں۔ پھر زمان متسلسل بھی تو دراصل استدام محض ہے، گو فکر اس کو پارہ پارہ کر دیتا ہے گو یہ بھی ایک حیلہ ہے جس کے ذریعے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا احصا جس کا سلسلہ ہمہ جاری ہے مقدری طور پر کر سکیں (۱۷۶)۔ قرآن پاک کے اس ارشاد 'لہ اختلاف الیل والنهار' (۱۷۷) میں ایسی میرب نزدیک بھی حقیقت پیش نظر ہے۔

لیکن ہو سکتا ہے یہاں پہنچ کر سوا کیا جائے کہ ذات بعب سے کیا تغیر کا اسنادہ ممکن ہے۔ یہ اس لیے کہ ہم

۱۷۳ - ہم ان کو صحیح یا غلط نہیں کر سکتے۔

Augustine - ۱۷۵

۱۷۶ - یعنی علوم طبیعیہ کے محتاج سے - مترجم

۱۷۷ - ۲۳ : ۸۲

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

انسانوں کی بود و ماند کا تعلق جس عمل کو (۱۷۱) سے ہے وہ ہم سے آزاد ہے۔ لہذا ہماری زندگی جن احوال و ظروف کی پابند ہے وہ بیشتر ہم سے خارج ہیں واقع ہیں اور اس لیے یہ زندگی خواہشات کی زندگی ہے۔ جستجو، ناکامی اور کامرانی کی۔ یہ الفاظ دیگر ایک حالت کے بعد دوسری حالت میں قدم رکھنے یا مسلسل تغیر کی، لیکن تغیر علامت ہے نقص کی۔ دوسری جانب ہماری واردات شعور ہی ہمارے علم کا نقطہ آغاز ہیں، قطع نظر اس سے کہ ان کی نوعیت کیا ہے۔ لہذا ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی ترجیحی داخلی تجربات اور واردات ہی کی روشنی میں کر سکتے ہیں اور اس لیے زندگی کے مسہم میں تشبیہ و تمثیل سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فہم داخلی شی سے ممکن ہے (۱۷۲)، یہ قول ناصر علی سرہندی جس نے گوں خباں ہی خیال میں بت کو برہمن سے یہ کہتے ہوئے سنا :

مرا بر صورتِ خویش آفریدی

ہروں از خویشتن آخر چہ دیدی ؟

ذاتِ الہیہ کو ذاتِ انسانی پر قیاس کرنے کا یہی مدعہ ہے جس کی بنا پر ہسپانوی عالم ابنِ حزم کو اس امر میں تامل ہوا کہ دایہ ناری تعالیٰ سے زندگی کا اسناد کرے اور جس نے ہکمالِ ذمات پر یہ نکتہ پیدا کیا کہ ہم اسے زندہ کہتے ہیں تو اس لیے کہ قرآن مجید نے سے زندہ کہا ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے ابنِ حزم کی نگاہیں وارداتِ شعور کی سطح سے آگے نہیں پڑھیں اور وہ ان کے عمیق تر پہلو سے بے خبر رہا۔ وہ سمجھتا ہے زندگی عبارت ہے تغیر یا توازن، یعنی کسی مترہم ماحول میں ایک رویے کے بعد دیگرے دوسرا رویہ بدلنے سے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس تغیر میں توازن کی کارروائی ہے وہ نقص کی علامت ہے اور اس لیے ذاتِ الہیہ کی کاملیت کا اثبات کیا جائے تو اس سے زندگی کا اسناد ناممکن ہوگا۔

۱۷۸ - اشارہ ہے عالمِ فطرت کی طرف۔ مترجم

۱۷۹ - یعنی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ اور احساس ہوتا ہے

لہذا ابن حزم کو یہی مہتر نظر آیا کہ اس کی صفت حیات کو اس کے کمال ذات پر قربان کر دے۔ حالانکہ اس مشکل کا حل موجود ہے۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ اثبات سائق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ 'انا' ہی (۱۸۰)، ایک ایسے عالم کا جو اس سے بے گانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر سے متعین ہوتے ہیں۔ لہذا ہم اس کی داب میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف۔ یوں بھی زندگی میں تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں۔ واردات شعور میں ربادہ گہری بصیرت سے کام لیجیے تو یہ حقیقت واشکاف ہو جاتی ہے کہ مسلسل استدام کی تہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدام محض موجود ہے۔ اب حقیقی 'انا' کی زندگی چونکہ استدام محض کی زندگی ہے، لہذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلنے ہوئے رویوں کا ایک تواتر قرار دیں۔ برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل حلاقی میں ہو رہا ہے جس میں 'فہکن' کا شائبہ ہے نہ 'اونگہ' اور 'ٹیند' کا (۱۸۱)۔ اس کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو ہم اس کا تصور محض ایک تھپلہ، ایک بے مقصد اور بے حرکت بے رنگی یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایک ایسے انا کے لیے جو سرتا سر خلاوں میں تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ جو معنی اپنی ذات میں کامل اور ہمہ تن خلاق ہے اس کی کاملیت کے فہم میں یہ کہیں لازم آتا ہے کہ ہم اسے مکانیکی قسم کے عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں، جب کہ ارسطو کے (۱۸۲) پر اثر شاید اس حرم کا حیاں تہ۔ خلاق مطلق کہیں ذات

۱۸۰ - جیسے ہم انسان -

۱۸۱ - لا تاخذہ مشۃ ولا نوم * (۲ : ۲۵۵)

۱۸۲ - جو سوجھتا تھا تعبیر علامت ہے نقص کی -

یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں ،
 بعینہ جیسے اس کی تعلیمی بصیرت کی کوئی حد نہیں ۔ اس کی
 زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے ۔ اس لیے وہ اسی
 نصب العین کے درمے نہیں ۔ انہماں کا ' ہنوز ' کہتا تو شک
 جستجو کی علامت ہے ، ناکامی اور ناسرادی کی ، مگر
 حلاقِ مطلق کا ' ہنوز ' عبارت ہے ان لا اسما تعظیہ انکار ہے
 جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے یک حقیقت
 بن کر منصفہ سہود بر آئیں ، لیکن جس کی شان کتب میں اس ۔ رٹ
 عمل کے باوجود سر مو فرق نہیں آتا ۔ بقول گوئٹے (۱۸۳) :

اپنی ہی ذات کے بے پایاں تکرار میں ،
 کیونکہ وہی سدا رواں دواں ہے ۔
 کتنی بھراہیں ہیں جو بڑے بڑے اور مل مل کر
 اتنے بڑے قالب کو سہارا دیتی ہیں ۔
 ہر شے سے زندگی کی محبت پھوٹ رہی ہے
 بلند ترین ستارہ ہو ، یا حقیر ترین ذرہ ،
 یہ ساری کش مکش اور ساری جد و جہد
 ابدی سکون ہے ، ذاتِ خداوندی میں ۔

حاصل کلام یہ کہ جب ہم اپنے محسوس و مدركات کے
 جملہ حقائق پر نفسِ فعال اور اس تصویر دونوں پہلوؤں سے انک
 جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ سرسب
 ہوتا ہے کہ حقیقت متعلقہ ایک یا مصر اور حلاقِ مشبہ ہے
 جس کی تعبیر اگر یک ' انا ' کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے
 یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہم اس کا لباسِ ذاتِ الٰہی پر
 کر رہے ہیں ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ
 ہمیں اس کا درجہ شور رہا ہے نونی سے شکل سناں نہیں سہرا ،
 ایک ربط و نظمِ افریں اصول وحدت انک انشائی فعالیت جو انک
 جسمِ زندہ کے انشمار پہ پر سیلابات کو سہارا دینے ہوئے کسی
 مقصد کی خاطر انک تقاضے پر آئے ہے ۔ لیکن فکر کا دار و مدار

سرتا سر علامات پر ہے ، اس لیے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ مائل دیتا ہے ، کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالمگیر رو ہی کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شے میں جاری و ساری ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عمل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدۃ الوجود پر ہوتی ہے ۔ لیکن ہمیں اس کے قدر آشنا یعنی خاوت کے پہلو کا خود ایسے اندرون ذات میں براہ راست تجربہ حاصل ہے (۱۸۵) اور ہمارا وجدان بھی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی دراصل ایک مرتکز بالذات 'انا' ہے ۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارا یہ علم (۱۸۶) بڑا ناقص ہے مگر وہ بہر حال ایک عمید ہے ، ایک نقطۂ ابتداء (۱۸۷) جس کی بدولت ہمیں بغیر کسی واسطے کے اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کی ماہیت کیا ہے ۔ پھر جب ہم ان حقائق پر نظر ڈالتے ہیں جن کا تعلق ہمارے اپنے محسوسات و مدركات سے ہے تو اس سے بھی یہی شجہ مترتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ اپنی کنہ میں محض روح (۱۸۸) ہے اور اس لیے ہمیں اس کا تصور بطور ایک 'انا' ہی کے کرنا چاہیے ۔ ایکن یہاں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مذہب کے عرثم المسعد سے ملد تر ہیں ۔ فلسفہ عبارت ہے حقائق کے عقلی ادراک سے ، لہذا وہ کسی ایسے تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو ہمارے محسوسات و مدركات کی گونا گوں دب کو ایک نظام میں مدغم کر دے (۱۸۹) ۔ وہ گویا

۱۱۵ - اور جسے اس لیے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ۔

۱۸۶ - جو از روئے وجدان حاصل ہوتا ہے ۔

۱۸۷ - علم کا ۔

۱۸۸ - ملاحظہ ہو تصریح 'ی' خطبہ اول ۔ مترجم

۱۸۹ - یہی اس کا نقص ہے اور اسی نقص کے پیش نظر اسے 'سے تبعید' قرار دیا جاتا ہے ، حالانکہ فلسفہ محسوس ہے کہ اس نقص کی تلافی تصورات کے بہم رد و بدل ، علی هذا حرج و تقید سے کرے جو گویا اس کا حقیقی منصب ہے اور جس سے اس کے اندر حرکت پیدا ہوتی ہے ۔ مترجم

دور ہی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ برعکس اس کے مذہب اس سے قرب و اتصال کا آرزومند ہے۔ ایک نظریہ ہے، دوسرا حقیقت، تقرب اور اتصال۔ لیکن یہ تقرب اور یہ اتصال جب ہی ممکن ہے کہ فکر اپنے حدود سے آگے بڑھے کی کوشش کرے (۱۹۰)، جس میں اسے کامیابی ہوگی نہ سر ذہنی روش کی بدولت جسے مذہب بے دعا سے معبر بنا ہے اور جو پیغمبر اسلام صلعم کے سب معاذک ہر نادہ بحر موجود تھی (۱۹۱)۔

۱۹۰۔ نہ کہ 'تجاوز' کی — مترجم

۱۹۱۔ اللہم بالرفیق الاعلیٰ —

تیسرا خطبہ

ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا (۱)

۱۔ اس سے پہلے دیکھ آئے ہیں (۲) کہ وارداتِ مدہبی کی بات پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے (۳)۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدركات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالہ پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دے (۴) تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدركات کی اساس کوئی با بصر و تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجہ ایک 'انا' ہی ہے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق 'انا' ہے جس کی انفرادیت کے بیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی :

قل هو الله احد ۝

الله الصمد ۝

لم یلد ۝ ولم یولد ۝

ولم یکن لہ کفواً احد ۝

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لیے فرد کا ٹھسک ٹھسک تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ جیسا کہ 'ارتقاءِ تخلیقی' (۵) میں برگساں نے لکھا ہے امرادیت کے کئی مدارج ہیں، حتیٰ کہ ذاتِ انسانی کی الگ تھنک وحدت میں بھی اس کا تہمہ و کھل اظہار نہیں ہونا۔ برگساں کہتے ہیں اس سلسلے میں ایک خاص بات

۱۔ ملاحظہ ہو تصریح '۱'۔ مترجم

۲۔ پچھلے خطبے میں۔ مترجم

۳۔ یعنی عقل اس کی تصدیق کرتی ہے۔

۴۔ اور یوں ان کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ترکیب و

انتلاف کا ننگ پیدا کریں۔

۵۔ Creative Evolution

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

یہ ہے کہ نظم و ربط (۷) کی دنیا میں اگرچہ ہر کہیں انفرادیت کا رجحان غالب ہے (۶) مگر پھر بھی ایک دوسرا یعنی توالد و تناسل کا رجحان اس کے راستے میں حادث ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلک اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ لیکن اس صورت میں توالد و تناسل کا عمل ناممکن ہوتا، اس لیے کہ توالد و تناسل کا مطلب ہے جسمِ سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منقسم ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آ سکے۔ لہذا ہم کہتے ہیں انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن ہل رکھا ہے۔ تصورِ الٰہ کے پیشِ نظر یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ فردِ کامل کی ذات میں بھی جو یہ حیثیت ایک 'انا' کے اپنے آپ میں محدود اور سرسے دوسروں سے الگ تھلک، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھنے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انیسِ کاملہ کی یہی خصوصیت ذاتِ الٰہیہ کے اس تصور کا بنیادی حروہ ہے جو قرآن پاک سے سرسے میں قائم کیا اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لیے ہے کہ قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی سیدھے (۷) کی تردید منظور تھی، بلکہ اس لیے کہ فردِ کامل کے ٹپک ٹپک تصور میں کوئی شک و شبہ ہی نہ رہے۔ لیکن ہو سکتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ مسیحی مذہب کی تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقتِ معنی کے تصور میں اس سے حتیٰ الوسع انفرادیت سے گریز ہی کیا (۸)۔ لہذا اس کا پس کھاکا گیا

۶۔ یعنی حیات۔

۷۔ لفظِ دیگر یہ کہ زندگی کی جو یہی شکل ہے امرِ ہی ہے

— مترجم

۸۔ تثلیث۔ اور جس کا مطلب یہ ہے کہ مسیحی مذہب سے اقرار

نوحہ کے باوجود خود اپنے گھر میں اپنا دشمن ہل رکھا ہے

— مترجم

۹۔ یعنی اس کا رخ وحدۃ الوجود کی طرف رہا۔ مترجم

تو کسی مسلم اور بیسٹ، یا ایسے عنصر پر جو ہر کہیں جاری و ساری ہے، مثلاً نور ہے۔ چنانچہ یہی نقطۂ نظر ہے جو خطبات گنرڈ (۱۰) میں صفتِ الہیہ سے بحث کرتے ہوئے فارنس (۱۱) نے اختیار کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہنا بھی درست ہے کہ فلسفۂ مذہب کی تاریخ سے جس طور فکر کا انحصار ہوتا ہے اس کا رجحان بھی وحدۃ الوجود ہی کی طرف ہے۔ لیکن میری اپنی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید نے اگر ذاتِ الہیہ کو نور سے تعبیر کیا تو ان معنوں میں میں جو فارنس کے ذہن میں ہیں (۱۲)۔ اس سے یہ کہ وہ جس سب کا صرف ایک حصہ پیش کرتا ہے دراصل یوں ہے :

انہ نور السموات والارض * مثل نورہ کمسکۃ
فیہ مصباح * المصباح فی الرحاحۃ * الزحاحۃ کاٹھ
کوکب دری (۳۴ : ۳۵)

اس آیت کے منہ کی حصے سے نور سے شک میں مترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذاتِ الہیہ کو افرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن جب ہم اس استعارے کا آخر مطالعہ کرنے میں یہ امر واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ اس کا مفہام اس کے بالکل برعکس ہے، اس لیے کہ حوں حوں یہ استعارہ آگے بڑھنا ہے اس خیال کی نفی ہو جاتی ہے کہ ذاتِ الہیہ کا قیاس کسی لا-صورۃ کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے (۱۳) پر سر تکڑ کر دیا اور پھر اس کے افرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے (۱۴) میں ہے اور شیشہ ستارے (۱۵) کی مانند جس کا فضا ہے ایک مخصوص اور متعین وجود

Gifford Lectures - ۱۰

Farnel - ۱۱

۱۲ - یہی وحدۃ الوجود کے معنوں میں - مترجم

۱۳ - مثل نورہ کمسکۃ فیہا مصباح -

۱۴ - المصباح فی الزحاحۃ -

۱۵ - کاٹھ کوکب دری -

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

ہے اور جس کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی ، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لیے نور کا لفظ استعمال کیا گیا تو ہمیں اس کی تعبیر کسی دوسرے رنگ میں کرنی چاہیے (۱۶) - طبعیاتِ حاصرہ کی رو سے نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں (۱۷) اور اس لیے ناظر کے تعلق خواہ کسی نظامِ حرکت (۱۸) سے ہو ، اس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ یہ الفاظ دیگر تغیر کی اس دنیا میں نور علی وہ شے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین محاشت حاصل ہے۔ لہذا اگر نور کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے ، ہر کہیں موجودگی (۱۹) کی طرف ہے ، جس سے بیشک شمارِ اذہر وحدۃ الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوگا اور وہ یہ کہ امرِ دہش کے معنی کیا متناہست کے نہیں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کی لا متناہست کا قیاس مکانی لا متناہست (۲۰) پر نہیں کرنا چاہیے۔ روحانی مراتب کی معین میں وسعت اور بہمانی ارتکابِ حقیقت ہی چیز ہے۔ ہوں بھی ہم دیکھ آئے ہیں کہ لا متناہست خواہ مکانی ہو خواہ زمانی ، اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ سلامِ حاضر کے نزدیک عالمِ نصرت کوئی مائن شے ہے ، نہ کسی لا متناہی خلا میں واقع ، نہ کہ باحمدِ گر مربوطِ حوادث کی ایک ترکیبِ حق کی باہمی نسبتوں سے مکان و زمان کے بصویرات پیدا ہو جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دتِ حقیقی کی تعلیقی فعالیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ فکر اس کی نرجانی زمان و مکان کے رنگ میں کرے اور اس سے

۱۶ - وحدۃ الوجود کے برعکس۔

۱۷ - کیونکہ یہ رفتار مطلق ہے۔ مترجم

۱۸ - مثلاً زمین کے علاوہ کسی دوسرے سیارے سے۔ مترجم

۱۹ - معیت ؟۔ مترجم

۲۰ - مثلاً استدلال۔ مترجم

زمان و مکان گویا اس کے وہ ممکنات ہیں جن کا تہوڑا بہت تصور ہم اپنے زمان و مکان کی مدد سے کر لیتے ہیں (۲۱) ، قطع نظر اس سے کہ ان کی نوعیت سر تا سر ریاضیاتی ہے ۔ حالانکہ ذات الہیہ کے ماوراء اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے رسماً اور مکناً محدود یا الگ تھک ٹھہرائیں (۲۲) ۔
 لہذا ذات حقیقی نہ تو مکانی لا متناہیت کے معنوں میں لا متناہی ہے ، نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہے ، متناہی ۔ وہ لا متناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندر وجود میں منظر ہیں ، لا محدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ، ان کا جزوی مظہر ۔ حاصل کلام یہ ہے ذات الہیہ کی لا محدودیت اس کی افزوئی اور توسیع میں ہے ، امتداد اور پھیلاؤ میں ہیں ۔ وہ (۲۳) ایک سلسلہ لا متناہیہ^۱ پر تو درور مشتمل ہے (۲۴) لیکن بجائے خود یہ سلسلہ^۲ نہیں ۔

عقلی اعتبار سے دیکھ جائے تو قرآن مجید نے ذات الہیہ کا جو تصور قائم کیا ہے ، اس کے دوسرے اہم اجزاء ہیں : اس کی وحدانیت ، اس کا علم ، قدرت کاملہ اور دیہمت^۳ جن سے ہم اب یکے بعد دیگرے بحث کریں گے ۔

نفس متناہیہ (۲۵) کے لیے تو عالم فطرت کی حیثیت ایک ایسے غیر کی ہے جو اس کے بالمقابل موجود اور اپنی ذات کے

۲۱ - ملاحظہ ہو خطبہ ثانی ' بحث زمان و مکان ' - مترجم

۲۲ - خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زنجاری

نہ ہے زمان نہ مکان ، لا الہ الا اللہ

۲۳ - ضرب کلیم

۲۴ - یعنی یہ لا متناہیت - مترجم

۲۵ - جیسا کہ ہماری زمان و مکان میں اس کا اظہار ہوتا ہے

- مترجم

۲۶ - یعنی ہم انسانوں -

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

سہارے آپ قائم ہے اور جس کا ذہن کو علم تو ہوتا ہے ، مگر جسے وہ خلق نہیں کرتا ۔ لٰہُدا ہم سمجھتے ہیں اس کی تخلیق ماضی کا ایک مخصوص حادثہ ہے ، یعنی وہ کوئی سی شائی ہے جس کو اپنے صانع کی ہستی زندہ اور نامی نہیں اور جس کی حیثیت اب محض ایک نمائندگی کی ہے ۔ جس شے کی حیثیت کی بھی تنگ نظری ان لامحدود اور لامائل بحثوں کی حقیقی علت ہے جو عمرے الٰہیات میں مسئلہ تخلیق کے متعلق پیدا ہوئیں ۔ اس لیے کہ یوں دیکھا جائے (۲۶) تو حیاتِ الٰہیہ میں کائنات کی حیثیت محض ایک عرض کی رہ جاتی ہے اور اس لیے یہ ممکن ہے اس کو پیدا ہی نہیں کیا جاتا ۔ لٰہُدا یہاں دو سوال کی اہمیت غور طلب ہے وہ یہ کہ ذابِ الٰہیہ کے لیے کائنات کی حیثیت کیا ہے ؟ ایک وجودِ مقابلی کی ہے اور اس لیے ان کے درمیان کچھ بعد مکانی حائل ہے (۲۷) ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے کائنات کوئی مخصوص حادثہ نہیں (۲۸) کہ اس کا ایک قبل اور ایک بعد ہو ، اور نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم کہ اس کا غم ٹھہرے ۔ ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوتا کہ حلی و محلوں دو الگ الگ وجود ہیں اور دونوں مکان کی ذاتی وسعتوں میں ، جس کی مثال گویا ایک طرف کی ہے ، ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہیں ۔ لیکن جب کہ ہم دیکھ آتے ہیں ، زمیں و مکاں اور مادہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر کے اسے رنگ میں کی ہیں ، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں رہا ہے سہارے آپ قائم رہ سکیں ۔ وہ محض عقل کے تعینات نہیں جن کے ذریعہ ہمیں حیاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے ۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بابا یزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث آیا تو ایک مرتبہ نے ہمارے سامنے عقلی تصور کی ترجمانی یہ کہنے ہوئے بڑی خوبی سے کی کہ

۲۶ - یعنی بطور ایک مخصوص حادثے کے جو کسی وقت رونما ہوا ۔ مترجم

۲۷ - گویا وہ مکاناً ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔ مترجم

۲۸ - جیسے ہمارے لیے ۔ مترجم

ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا، اس کے وا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔ لہٰذا عالمِ مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو (۲۹) اور جس پر گویا وہ اب دور سے عمل کر رہا ہے (۳۰)۔ بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکرے الگ بھلگ اشیا کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔ ہرونیسر الٹگن نے اس مہابت ہی اہم مسئلے کی وضاحت جس حوالے سے کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ یہاں ان کی تصنیف 'زمان و مکان اور کثیرِ ثقل' (۳۱) ہی کا ایک اقتباس پیش کر دیا جائے۔

"ہماری دنیا نقاط و لمحات کی دنیا ہے (۳۲) جن کے باہمی وقفوں میں اسامیٰ کچھ نسبی قائم ہیں (۳۳)، حتیٰ کہ اگر ہم چاہیں تو تمام نظریات کی مختلف حالتوں کے پیش نظر ان میں (بہ اعتبارِ ریاضیات) اور بھی لا تعداد نسبتوں اور مفتوں (۳۴) کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نسبتیں اور حقیقتیں عالمِ فطرت میں موجود ہیں تو ایسے ہی جیسے کسی افتادہ زمین میں بکھرے ہنگامہ بیاں، جو ویسے تو ہماری نگاہوں سے پوشیدہ رہتی ہیں لیکن صاف ہوتی ہیں تو اُس وقت جب کوئی شخص صبح صبح ان پر چٹا شروع کر دے۔ بالفاظِ دیگر عالمِ فطرت کی یہ صفات

۲۹ - یعنی قدیم - مترجم

۳۰ - بہ سبب بُعدِ مکانی - مترجم

۳۱ - Eddington . Space, Time and Gravitation

۳۲ - یعنی اس میں لمحاتِ زمانی عائد مکانی کے متوازی

واقع ہیں - مترجم

۳۳ - اس طرح کہ ہر لمحہ اور ہر لمحہ دوسرے سے

منفصل ہے اور ان میں باہم تعین پیدا ہوتا ہے تو کسی نسبت سے۔

یوں ان کے درمیان کچھ بیادِی نسبیں قائم ہو جاتی ہیں - مترجم

۳۴ - کیونکہ ہر نسبت کی کوئی صفت ہوگی - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

اُس وقت تک غنی رہتی ہیں جب تک کوئی ذہن ان صفتوں میں سے کسی ایک صفت کا انتخاب کرتے ہوئے اسے باقی صفات سے الگ نہ کر لے۔ اب صفات کے اس بے معنی مجموعے سے ہمارا ذہن مادے کو اسے ہی تقطیر کرتا رہتا ہے جیسے منشور حقید روشنی کے بے راہ ارتعاسات سے قوس و قزح کے رنگ تقطیر کر لیتا ہے۔ ہاں یہ ہے کہ ذہن انسانی دوسری کو تو بڑی وقت دیتا، لیکن عرضیہ کو بے قدری کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ لہذا وہ اس مقصد میں کامیاب ہوں ہے تو جیسا کہ مذکورہ بالا نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہو جاتا ہے، اس طرح کہ عالمِ مدرک کی کسی ایک صفت کو اس کا دواسی جوہر قرار دے اور پھر زمانِ مدرک اور مکانِ مدرک کی تقسیم سے اس کے لیے کوئی دواسی جگہ پیدا کر لے (۳۵)۔ یوں چار و ناچار ہم قوانینِ کششِ ثقل اور قوانینِ میکانات و ہمدسہ کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس لیے یہ کہنا مدافعہ نہیں کہ دواسی کی یہی جستجو ہے جس کے ماتحت ذہنِ انسانی نے طبیعیات کی دنیا پیدا کی۔“

پروفیسر انگٹن کی تصنیف کا آخری جملہ (۳۶) بڑا معنی حیر ہے۔ اس لیے کہ علمائے طبیعیات کو ابھی اپنے منہاجات کی رو سے یہ معلوم کرنا باقی ہے کہ طبیعیات کے اس بظاہر دواسی عالم کی یہ گزرتی ہوئی ہمیشہ جس کو ذہنِ انسانی نے ابھی جستجوئے ثبات میں پیدا کر رکھا ہے، کیا واقعی کسی زیادہ دواسی وجود سے وابستہ ہے؟ لیکن اس دواسی وجود کا تصور جس میں تغیر اور ثبات کی دونوں، ہاں ہمہ متباد، صفتیں جمع ہیں، بطور ایک دابہ ہی کے ممکن ہوگا۔ ہم اسے ثابت بھی ٹھہرائیں گے اور متغیر بھی۔

مگر پھر اس سے پہلے کہ ہم اپنے سلسلہ بحث میں

۳۵۔ کیونکہ اس کی موجودگی کے لیے کسی جگہ۔ مثلاً، مکانِ مطلق۔ کی ضرورت ہے۔ مترجم
۳۶۔ کہ دواسی کی یہی جستجو سب مترجم

آجے بڑھیں ایک سوال کا جواب دینا ضروری ہے اور وہ یہ کہ ذاتِ الہیہ کی تخلیقی فعالیت سے عملِ تخلیق کی ابتدا کس طرح ہوتی ہے۔ الہیاتِ اسلامیہ کے سب سے زیادہ متشرع اور تاحال مقبول عام مذہب یعنی اشاعرہ کے نزدیک قدرتِ کاملہ الہیہ کا منہاج تخلیق جواہر کی آفرینش ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کا یہ عقیدہ اس آیتِ قرآنی پر مبنی تھا:

و ان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلومه
(۲۱: ۱۵)

عالمِ اسلام میں نظریۂ جواہر کا نشو و نما فلسفۂ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے، جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ماحکک وجود ہے (۳۷) مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے۔ مذہبِ بصرہ کے نظریاتِ اول اول ابو ہاشم (م - ۹۳۳) کے مرتب کیے اور مذہبِ بغداد کے ابوبکر باقلانی (م - ۱۰۱۲) نے، جو یہ اعتبار اپنی جسارت فکر اور صحت خیال کے علمائے الہیات میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ آگے میں کر یعنی ۱۳ ویں صدی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسیٰ (۳۸) نے جس کی تعلیم اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں ہوئی تھی، اپنی کتاب 'دلیل الحائر' میں اس نظریے کو ایک باقاعدہ اور جامع شکل دی۔ ۱۸۶۶ میں منک (۳۹) نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں کیا اور پھر حال ہی میں امریکی پروفیسر مکڈانلڈ نے اس کے مضمولات کی توضیح آئی سن، (۴۰) میں بڑی خوبی سے کی ہے۔ چنانچہ 'مسلم ورلڈ' (۴۱) کی ساعت جنوری ۱۹۲۸ میں ڈاکٹر ویمر (۴۲) نے اسے پھر سے شائع بھی کر دیا ہے۔ لیکن افسوس ہے پروفیسر مکڈانلڈ نے ان نفسیاتی عوامل کا اندازہ

۳۷ - لہذا اس کی تخلیق کا عمل بند ہو چکا ہے۔

۳۸ - انگریزی میں میموندس Maimondes - مترجم

Isis - ۴۰

Munk - ۳۹

Dr. Zwemer - ۴۲

Muslim World - ۴۱

کرنے کی مطلق کوشش نہیں کی جو اسلامی علم کلام میں نظریہ جواہر کے نشو و نما کا باعث ہوئے۔ انہیں اس امر کا تو اعتراف ہے کہ یونانی فلسفہ میں اس مخصوص طرز فکر کی کوئی جھلک نہیں ملتی، مگر پھر اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو ہمیں لاسفہ اسلام کی جو ذات طبع کا اقرار کرنا پڑے، انہوں نے کلام کے اس نظریے اور ایک بدھ فرقے کے خیالات میں چند سطحی مشابہتیں تلاش کرتے ہوئے یہ دھسلہ صادر فرما دیا کہ مسلمانوں کے یہاں اس فکر کا نشو و نما بدھ مت کے زیر اثر ہوا۔ بدھ متی سے یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ ہم اس فلسفیانہ نظریے سے کوئی سر حاصل بحث کر سکیں، اللہ اس کے بعض مخصوص پہلوؤں کی تشریح کرنے ہوئے اتنا ضرور عرض کریں گے کہ جہاں تک طبیعیاتِ حاضرہ کا تعلق ہے، ہمارے نزدیک اس نظریے کی از سر نو تشکیل اب کس بیج پر ہونی چاہیے۔

اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب جواہر یعنی ان ذراتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہونی جن کا مزید تجربہ ناممکن ہے۔ لیکن خالق کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ قرآن مجید کا یہی بھی ارشاد ہے 'واللہ یزید فی الخلق ما یشاء'۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے جواہر کی حقیقت^۵ کا دار و مدار ان کی ہستی پر نہیں۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ جواہر کو عطا کرتا ہے۔ جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی، جواہر گویا در رب الہیہ کے پردے میں مخفی رہنے ہیں۔ وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت سرئی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا یہ اعتبار مذہب جوہر قدر^۶ سے عاری ہے، گو ہوں کہنے کہ اس کا ایک محل یہی ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ کیونکہ یہ صرف جواہر کا جناح ہے جس سے ان میں امتداد کی صفت پیدا ہوتی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حرم نے اس نظریے کی تنقید کرنے ہوئے نہایت صحیح

کہا ہے کہ باصلاح قرآنی عمل تخلیقی اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل^۴ کا تصور کیسے کیا جائے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کی کوئی ذہنی تصویر قائم نہیں کر سکتے۔ مگر پھر جدید طبیعیات میں بھی تو عالمِ طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جوہر کا تصور بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے۔ بقول پروفیسر الٹکنن نظریۂ مقادیر عمل^۵ کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے۔ گو خیال بھی ہے کہ امر میں جوہریت عمل^۶ ہی کا قانون کار فرما ہے اور اس سے برقیوں کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ۔

پھر جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، جوہر کا ایک محل تو ہوگا لیکن مکان سے آزاد۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اندرین صورت میں حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کرنی چاہیے (۴۳) کیونکہ حرکت کے معنی میں جوہر کا سرور فی مکان۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا، لہذا وہ حرکت کی توجیہ یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب ہے کسی جسم کا ان سب نقطہ ہائے مکانی سے گزر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات حقیقت ہے۔ (۴۴) یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصور قائم کیا۔ نظام کا کہنا یہ تھا کہ جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک، جو ظاہر ہے اس سے منفصل ہوگا، گزر کرتا ہوا آگے

۴۳۔ بالفاظ دیگر یہ کہ حرکت کا وجود حقیقی ہے یا باطل

— مترجم

۴۴۔ مگر جس کے اشاعرہ قائل ہیں تھے — مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

بڑھتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے وہ اس سے کود (۴۵) جاتا ہے۔ گویا حرکت کی رفتار، خواہ تیز ہو خواہ سست، ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اگر نقاط سکون زیادہ ہیں تو حرکت بھی سست رہے گی۔ اب ذاتی طور پر تو میرا بھی خیال ہے کہ نظام کا یہ تصور ہماری اس مشکل کا کوئی حل نہیں، (۴۶) لیکن یہاں یہ عرض کر دینا ہے عمل نہ ہوگا کہ جدید طبیعیات کے نظریہ جواہر میں بھی اس مشکل کا کچھ ایسا ہی حل تجویز کیا گیا ہے۔ چنانچہ پلانک (۴۷) کے نظریہٴ مقادیر^۵ کے تحت جو تجربات کیے گئے، ان کی رو سے اب یہ کہتے ناممکن ہے کہ جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے کرتا رہتا ہے۔ اپنی تصنیف 'سائنس اور عصر حاضر' (۴۸) میں پروفیسر وائٹ ہڈ نے لکھا ہے "ہم اس امر کی توجیہ شاید یہ فرض کرتے ہوئے زیادہ کامیابی سے کر سکتے ہیں کہ جوہر مکان سے اس طرح گزر رہے ہیں کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے۔ اس کی ہستی قائم ہے سو اس طرح کہ مکان سب سے ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی کے دوراں میں علی التواتر مختلف جگہوں پر ظاہر ہوتا رہے۔ مگر جس کی مثال کچھ یوں ہوگی جیسے کوئی موٹر گاڑی جو نیس میل کی گینٹھ کی رفتار سے چل رہی ہے، برابر کسی ٹرک پر تو چلتی نہ رہے، بلکہ ایک سنگ میل کے بعد دوسرے سنگ میل پر باری باری سے ظاہر ہو کر دو دو منٹ کے لیے رکی رہے۔"

اشاعرہ کے نظریہٴ تحلیل کا دوسرا اہم پہلو (۴۹) وہ ہے جس میں اعراض کا مسئلہ زیر بحث آجاتا ہے۔ اشاعرہ

۴۵۔ یعنی بلا محادات اجزائے مکانی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو۔

۴۶۔ جس کا تعلق حرکت سے ہے۔ مترجم

۴۷۔ Planck

۴۸۔ Science and the Modern World

۴۹۔ اول الذکر (حقیقت اور ہستی) کے بعد۔ مترجم

کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق ہے۔ بالفاظِ دیگر اگر اللہ تعالیٰ اعراض کا سلسلہ تخلیق روک لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ اب ہر جوہر کو اپنی جگہ کچھ صفات مستلزم ہیں، خواہ یہ صفات ثابت ہوں یا منفی (۷۰) جن کا اظہار ہمیشہ دو دو کے مجموعوں اور اخداد کی شکل میں ہوتا ہے، مثلاً موت و حیات، یا حرکت اور سکون کی شکل میں، مگر جن کو عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں۔ (۷۱) یوں دو قضیے ہمارے سامنے آتے ہیں :

(۱) یہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں۔

(۲) جوہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔

لہذا روح بھی مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے یہ محض عرض۔ جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں تخلیق سلسل کے اس نظریے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا، ہمیں ان سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی عرض کر آئے ہیں، قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے متافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ^۱ یا قدر مطلقہ^۲ کی بنا پر فی الواقعہ اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطہ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجیحی کرے۔ لہذا اب یہ کام مستقبل کے علمائے الہیات کا ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ عام حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے، قریب تر ہو جائے۔ رہا مؤخر الذکر، سو اس کی روح

۷۰۔ کیونکہ ہستی ہے تو اس کی کوئی صفت بھی ہوگی

— مترجم

۷۱۔ اس لیے کہ صفت کوئی زمانی عمل نہیں — مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

سرتاثر مادی ہے۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں، خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے، کیونکہ اس نظریے کی رو سے جو شر کی مسلسل ہستی کا دار و مدار اعراض کی مسلسل نخس پر ہے۔ اب زمانے کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ حرکت کا تصور کیا جا سکے اور زمانے کا تعلق حیاتِ نفسی سے ہے۔ مزید ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود مقابلہ حرکتِ زیادہ اسی ہے، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیاتِ نفسی کی نفی زمانے کی نفی ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے۔ لہذا شاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں، اسی سے تو جو شر کی نفسی کا مسلسل بحیثیت جوہر قائم رہتا ہے، کیونکہ جو شر بد مکی میں آتا، یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو صفتِ ہستی کی دولت، جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماضی خالصاً روحانی ہے۔ گونا گویا نفسِ عرض عمل ہے اور جسم اس عمل کی مری۔ اس لیے وہل پناہیں، شکل۔ بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے دشن میں گرجہ نصی، لمحے کا جدید تصور موجود تھا، لیکن وہ ان کے نفسی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ یہیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے اور لمحے میں لمحے ہی کا وجود زیادہ اسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ممکن ہے، کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو لمحے ہی کی شکل میں۔ لہذا یہ نہیں۔ ایسے ایک انداز نگاہ کہیے، ایک طریق سمجھنے کو نہ بکھینے کا۔ لہذا جب روسی یہ کہتا ہے :

پیکر از ما هست شد نے ما ازو

بادہ از ما مست شد نے ما ازو

تو اس سے عزالی کی نسبت اسلامی نقطہ نظر کی سرچھوڑ زدہ صحت کے ساتھ ہو جاتا ہے (۵۲) کیونکہ حقیقت ہی کہ

۵۲۔ اسی طرح کہ حرکت کا اثبات زمانے کا اثبات ہے اور وہ ہے کا اثبات حیاتِ نفسی کا اثبات۔ بابت دیگر مقدم حیاتِ نفسی ہے، پھر زمانہ، پھر حرکت، اب اشاعرہ کے نزدیک قدرت الہیہ کا اسرار

میں محض روح ہے، قطع نظر اس سے کہ روح کے بھی مختلف درجات ہیں۔ چنانچہ اسلامی فلسفہ میں شیخ مفتول شہاب الدین سہروردی کے یہاں ان کا ذکر موحود ہے۔ عصر حاضر میں البتہ ہیگل نے اس فکر پر کو زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا ہے اور ہر حال میں لارڈ ہل ڈین نے اپنی اس تصنیف میں جس کا عنوان ہے ”اضافیت کا دور دورہ“ (۵۳) اور جو ان کی موت سے چند ہی روز پہلے شائع ہوئی۔ بہر کیف میری رائے میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک ’انا‘ ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے نیتوں^۵ ہی کا صدور ممکن ہے۔ یہ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی بخدنی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے (۵۴)، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم ’ا‘، ’ی‘ سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل (۵۵) خواہ اس کا معنی مادی جواہر کی میکانیکی حرکت سے ہو یا دات انسانی (۵۶) میں فکر کی آزادانہ کار فرمائی سے، سب کی حقیقت بھر ایک حقیقہ اور برترانہ کے انکشافِ ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرتِ الہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پسند ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ’انا‘ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی ایک بذاتِ ایک درجہ ہے، رُا اور چھوٹا۔ بایں شمع بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا

خودی کی شکل میں ہر رُا ہے اور جواہر کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں۔ خودی ایک شان سے قدرتِ الہیہ کی، ایک لمحہ حیاتِ الہیہ میں۔ یہاں روح جسم سے مقدم ہے، جسم اس کا پیکر ہے، اس کی مرئی شکل، اس کے اظہار کا ایک دریعہ۔ مزید بحث کے لیے ملاحظہ ہو تصریح ’ب‘۔ مترجم

۵۳ - Haldane The Reign of Relativity

۵۴ - ملاحظہ ہوں مذہب، سبب، حیسب کہ ابنِ ہزم کا خیال

تھا۔ مترجم

۵۵ - یعنی عمل تکوین - مترجم

۵۶ - خودی یا انا۔

اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جان سے قریب تر ٹھہرایا (۷۵) ، کیونکہ یہ حیاتِ الٰہیہ ہی کا حیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔

حاصلِ کلام یہ کہ اشاعرہ کے اس نظریے کی تنقید اگر مکرِ اسلامی کی بہترین روایات کے پیشِ نظر کی جائے تو اس کی انتہا روحانی عہدیت^۵ پر ہوگی، البتہ اس کی جرئیات کی مریدِ قریبِ عالمِ اسلام کے آئندہ الٰہیین ہی کر سکتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ قدرتِ الٰہیہ کی کارِ فرمائی میں کیا فی الواقعہ جو حریت ہی کا عمل دخل ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا طریقِ ادراک چونکہ سرتاسر متناہی ہے، لہذا ہم اس بات میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں۔ خاص علمی یا سائنس کے نقطۂ نظر سے البتہ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس سوال کا آخری جواب کیا ہوگا۔ نفسیاتی اعتبار سے تو وجودِ حقیقی وہی ہے جسے اپنی حقیقت کا براہِ راست شعور ہو۔ جتنا کسی کا شعورِ ذاتِ گہرا ہے اتنا ہی مدارِ حقیقت میں اس کا درجہ بلند۔ علاوہ ازیں انا یا خودی کی مابیت ہی ایسی ہے کہ دوسری انیتوں سے راہ و رسم کے باوجود مرتکز بالذات اور اپنی ہی انفرادیت کے دائرے میں محدود رہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ پھر چونکہ وجودِ انسانی میں ایک حد تک اس کی تکمیل ہو جاتی ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں اسے قدرتِ الٰہیہ کے عملِ تخیلی میں ایک مستقل جگہ حاصل ہے اور اس کا وجود بھی موجوداتِ عالم کی نسبت زیادہ حقیقی۔ دراصل اللہ تعالیٰ کی جیسے مخلوق میں وہی اس قابل ہے کہ خلاقی عالم کی حیاتِ تخیلی میں عمدتاً حصہ لے۔ وہ چونکہ اس امر کا اہل ہے کہ ایک بہتر اور خوب تر عالم کا تصور کرے ہوئے موجود کو مطلوب میں بدل دے، لہذا ایک ایسی انفرادیت کے پیشِ نظر جو

لحظہ بلحظہ بکنائی اور ہر پہلو سے جامعیت اختیار کرتی جاتی ہے، اس کی خودی کو آرزو رہتی ہے کہ اپنے غیر مختتم سفر میں جس مرحلے پر بھی قدم رکھے، اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائے۔ لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جس پر ہم اپنے اس خطبے میں جس کا موضوع ہے۔ 'انسانی خودی' جبر و قدر اور بقائے دوام۔ شرح و بسط سے قلم اٹھائیں گے۔ سردست مجھے اشاعرہ کے اس نعرے کے بارے میں کچھ عرض کرنا ہے جس کا تعلق جوہری (۵۸) زمانے سے ہے اور جو میرے نزدیک ان کے نظریہ تعلیق کا ضعیف ترین پہلو ہے مگر جس کے بغیر ناممکن ہے ہم اللہ تعالیٰ کی صفاتِ دیمومہ سے بحث کر سکیں۔

حکمائے سلام اور حضراتِ صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی، کچھ تو اس لیے کہ قرآن پاک نے اختلافِ لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیاتِ الہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضور رسالت مآب صلعم نے دھر کو ذاتِ الہیہ کا مردِ نہر آپ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا، اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دھر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کیے۔ ابنِ عربی کہتے ہیں دھر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں سے ہے اور ایسے ہی راوی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے نہیں لفظ دھر، دیہور یا دیہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔ لیکن میری رائے میں یہ اشاعرہ ہی تھے جنہوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس امر کی کوشش کی کہ زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے نظر ڈالیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں زمانہ عبارت ہے مفردِ آنت کے تواتر سے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانے کی ہر دو مفردِ آنت یا لمحوں کے درمیان ایک ایسا لمحہ بھی موجود ہے جسے خالی کہنا چاہیے۔ گویا زمانے کا یہی ایک خلا ہے۔ یہ خیال جیسا کچھ بے معنی ہے اس کی

وجہ صرف یہ ہے کہ اشاعرہ نے زمانے کی حقیقت کو صرف خارج سے سمجھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے فلسفہ یونان کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں لیا۔ یونانی نقطہ نظر بھی سر تا سر خارجی تھا اور اس لیے اس سے بھی کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوا۔ ہمارے اپنے زمانے میں نیوٹن کا بھی یہی کہنا تھا کہ زمانہ وہ چیز ہے جو بہ سبب اپنی ذات اور اپنی ماہیت کے ہمیشہ ایک ہی انداز پر چلتا رہتا ہے، گو اس چلتے رہنے، یعنی زمانے کے بہاؤ، یا روانی کے باوجود نیوٹن نے اسے ندی سے تشبیہ دی، جب بھی اس کی حیثیت معروضی، یعنی خارجی ہی رہی۔ لہذا اس نظریے پر بھی شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ اگر کوئی شے اس ندی کی لپیٹ میں آجائے تو اس میں کیا تغیرات پیدا ہوں گے؟ اور ہم اس میں اور ان اشیا میں جو اس سے باہر رہتی ہیں، کیسے فرق کریں گے؟ پھر اگر زمانے کا تصور ایک جوئے رواں ہی کی شکل میں کیا گیا تو ہم اس کی ابتدا و انتہا کا اندازہ کر سکیں گے، نہ حدود اور کناروں کا۔ مزید یہ کہ اگر روانی، حرکت اور سرور کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی ماہیت کا اور کوئی تصور نہیں تو جو زمانہ پہلے آنے کا، اس کی حرکت کا وقت دوسرے زمانے ہی کے وقت سے متعین ہوگا اور اس دوسرے کا تیسرے سے، الی غیر السہایت۔ لہذا زمانے کا وجود خارجی ٹھہرا ہوا گیا تو ظاہر ہے اس طرح ایک نہیں، کئی دشواریاں پیدا ہوں گی۔ اب عربوں کی افتادِ طبیعت چونکہ سر تا سر عملی تھی، اس لیے وہ اہل یونان کی طرح یہ تو کہ نہیں سکتے تھے کہ زمانہ فقط ایک معروضی اور خارجی حقیقت ہے، مگر پھر باوجودیکہ ہمیں کوئی ایسا عضو حس عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے، یہ ماننا لازم آتا ہے کہ وہ ایک طرح کی روانی ضرور ہے اور اس لیے ایک پہلو سے اس کا وجود فی الواقعہ خارجی اور معروضی ہے، یعنی جوہری^۰۔ چنانچہ جدید مائٹس کی رائے بھی اس بارے میں وہی ہے جو اشاعرہ کی تھی۔ پھر حال ہی میں زمانے کی ماہیت کے بیش نظر جو انکشافات کیے گئے ہیں، ان کی بنا پر طبیعت

حاضر، نے یہ مفروضہ قائم کیا ہے کہ مادے کا وجود تسلسل سے عاری ہے۔ اپنی کتاب ”فلسفہ اور طبیعیات“ میں پروفیسر رائکیر (۵۹) نے لکھا ہے اور ان کی یہ عبارت بالخصوص قابلِ ملاحظہ ہے کہ قدما کے اس مفولے کے برعکس کہ فطرت جسب ہیں لگاتی اب تو کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، یک بیک جست لگانے ہی سے ہوتے ہیں، بتدریج نہیں ہوئے کہ ہمیں ان کا ادراک نہ ہو سکے۔ دراصل کوئی بھی طبیعی نظام ہو، اس میں ان حالتوں کی تعداد جو اپنی جگہ پر واضح اور نمایاں ہیں، متناہی ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہوئے والی حالتوں کے درمیان کائنات چونکہ ساکن رہتی ہے، لہذا اس اثنا میں زمانہ بھی معطل ہو جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کا وجود بھی مسلسل نہیں، یعنی اس کا بھی یک ’جواہر‘ ہے۔ لکن یہاں غور طلب اس یہ ہے کہ اشعارہ ہوں یہ عصرِ حاضر کے اعلیٰ علم، دونوں کے زمانے کا جو نظریہ قائم کیا ہے اس کے نفسیاتی ہزیمے کے بغیر کیا ہے اور اس کو نہ بھڑی کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس کے داخلی پہلو کا ادراک نہیں کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نظریات میں دو الگ الگ نظام قائم ہیں، ایک مادی جواہر اور دوسرا زمانی جواہر کا، اور ایک دوسرے سے اس حد تک بے تعلق کہ ان میں کوئی نامی رشتہ کام نہیں کرتا۔ اندر ہی صورتِ ظاہر یہ کہنے میں مطلق تامل نہیں کہ زمانے کے باب میں ہمارا معروضی نقطہ نظر ہی ان سب مشکلات کی حقیقی علت ہے جو اس بحث میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ زمانِ جواہری کا اطلاقی ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے، یعنی ہم اس کا تصور ایک ایسی زندگی کی شکل میں کریں جو ابھی معرضِ تکوین میں ہے، جیسا کہ پروفیسر الکزیٹنڈر نے ’زمان و مکان اور ذاتِ خداوندی‘ کے متعلق اپنے خطبات (۶۰) میں

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

کیا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے ہمارے متاخرین علماء کو اس مشکل کا پورا پورا احساس تھا ۔ چنانچہ مُلّا جلال الدین دَوّانی کی کتاب ”زورا“ میں ایک عبارت ایسی بھی ہے جس سے ہمارا ذہن ہر ونیسر وائس کے نظریۂ زمانی کی طرف منتقل ہو جائے گا ۔ وہ کہتے ہیں فرض کیجیے ہم زمانے کا قیاس ایک محدود سے ماضیہ مکانی پر کرتے ہیں جس میں گویا حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی جلوس حرکت کر رہا ہو ، علیٰ ہذا اس محدود سے ماضیہ مکانی کو ایک وحدت ٹھہراتے ہیں تو پھر بحر اس کے چارۂ کار نہیں کہ ہم اسے (۶۱) ذاتِ الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت کی ایک بنیادی حالت قرار دیں ۔ وہ حالت جس نے اس فعالیت کی جملہ حالتوں کو ، جو یکے بعد دیگرے علیٰ التواتر رونما ہو رہی ہیں ، اپنے احاطے میں لے رکھا ہے ، مگر پھر اس کے ساتھ ہی مُلّا نے یہ تشبیہ بھی کر دی ہے کہ زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو تواتر کا وجود سر تا سر اضافی ہے ، لہٰذا ذاتِ الٰہیہ میں پہنچ کر اس کی یک قلم نفی ہو جاتی ہے (۶۲) ، اس لیے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے جملہ حوادث کی حقیقتِ ادراک کے ایک عملِ واحد کی ہے ۔ مشہور صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلے کو کچھ اسی رنگ میں دیکھا ہے ۔ عراقی کے نزدیک زمانے کے مراتب لا انتہا ہیں ۔ چنانچہ جیسا کسی ہستی کا خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کوئی درجہ ہے ویسا ہی اس کے زمانے کا ۔ مثلاً مادی اجسام کا زمانہ ’ بہ گردشِ افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور ہم اسے ماضی ، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔ لیکن اس زمانے کی ماضیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے ، دوسرا نہیں آسکتا ۔ پھر غیر مادی اجسام کا زمانہ بھی اگرچہ سلسلہ در سلسلہ ہے ، مگر ان کا ایک ایک دن مادی اجسام کے ایک ایک سال کے برابر ہوگا ۔ اب غیر مادی اجسام کے زمانے سے اگر بتدریج آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمانِ الٰہیہ کی

۶۱ - یعنی زمانے کو مترجم

۶۲ - زمانِ متسلسل کی ۔ مترجم

ثبوت آئے گی، جس میں سرور کا مطلقاً دخل نہیں لہذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں توازن اور تغیر کا۔ یہ زمانہ دیموست سے بھی بالا تو ہے، کیونکہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں، مگر ایک واحد اور ناقابلِ تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں۔ لہذا ذاتِ الہیہ کی اولیت زمانے کی اولیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ زمانے کی اولیت ذاتِ الہیہ کی اولیت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے رسولِ الہیہ کو 'ام الکتاب' ٹھہرایا، جس میں سارا عالم تاریخ علت و معلول کی فید ہواور سے آزاد ہو کر ایک واحد اور ترقی الدیموست آن میں جمع ہو گیا ہے۔ الہیین اسلام میں امام فخر لدین رزی نے زمانے کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ کی۔ 'مقالاتِ شرقیہ' میں امام موصوف نے ہر اس نظریے کی بڑے غور سے جہاں میں کی ہے جو اس وقت رائج تھا، مگر ان کا اندازِ تحقیق بھی سرتاسر معرونی ہے (۶۳) اور اس لیے وہ بھی اس باب میں کوئی خاص نقطہ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے۔ وہ کہتے ہیں "میں اب تک کوئی اسی باب دریافت نہیں کر سکا جس سے اس امر کا انکشاف ہو سکے کہ زمانے کی ماہیت فی الحقیقت کیا ہے۔ لہذا میں نے اس بصریہ میں ہر اس بات کی تشریح بغیر کسی رعایا یا حنفہ داری کے کر دی ہے جو کسی نظریے کی مخالف یا موافقت میں کہی جا سکتی تھی۔ رسالت اور طرفداروں سے میں یوں بھی محترز رہتا ہوں، بالخصوص زمانے کی بحث میں۔"

مطلوبہ بالا سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر زمانے کے اہم میں صرف خارج سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ باعتبار نفسیات

۶۳۔ لہذا ان کی نظر بھی اس کے خارجی یا جس لحاظ سے زمانے کی حقیقت پر اب بحث ہو رہی ہے اس کے مطابق 'جوہری' پہلو پر رہی۔ مترجم

بڑی احتیاط سے کریں ، کیونکہ زمانے کی حقیقت کے انکشاف ہوتا تو ہے ہماری واردات شعور میں ۔ نفسِ فعال اور نفسِ بصیر کا وہ امتیاز جو ہم نے خودی کی بحث میں قائم کیا تھا ، شاید آپ کے ذہن میں ہو ۔ نفسِ بصیر کی زندگی تو اسنادِ مدھن کی زندگی ہے ، یعنی تغیر ہے تواتر کی ۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب نفسِ انسانی خلوت سے خلوت یعنی قدرِ آشنائی سے کار و روائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وحدان سے فکر کی جانب تو اس سے زمان جوہری کی تخلیق ہو جاتا ہے (۶۴) ۔ اب اگر وارداتِ شعور کی نوعیت کا لحاظ رکھ لیا جائے کیونکہ وارداتِ شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے ، تو ہم ایک ایسا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت ایک وحدتِ نامیدہ ، یا بحیثیتِ دیمومت اور زمانہ بحیثیت مجموعہ حواہر (۶۵) ، ایک دوسرے کی ضد ہیں رہنے ۔ لہذا جب ہم اپنی وارداتِ شعور کے پیشِ نظر اس 'انا' کی زندگی کا تصور جو ہر شے پر محیط ہے ، نفسِ متنامیہ کی مہائیت پر کرنے میں ہو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ 'مطلق انا' کا زمانہ ایک ایسا تغیر ہے جس میں تواتر کو سرِ مو داخل ہیں ، یعنی وہ راصل ایک وحدتِ نامیدہ ہے جس میں اگر جوہرِ کثرت فرم نظر آتی ہے (۶۶) ۔ یہ محض اس کی تخلیقی حرکت کے باعث ، اور اس لیے میری رائے میں جب میں داماد اور مُلا باقر یہ کہتے ہیں کہ زمانہ عملِ تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آجاتا ہے تو ان کا مطلب بھی وہی سمجھنا چاہیے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ، کیونکہ یونہی حتمی 'انا' اپنی ذات کے لائق اور عمر متعین امکانات کو وقوع میں لاتا اور ان کا احصا کرتا ہے ۔ لہذا 'انا' کی زندگی اگر ایک طرف دیمومت کی زندگی ہے ، یعنی تغیر سے تواتر کی تو دوسری جانب زمانِ متسلسل کی ، ان دونوں میں

۶۴ - یا دوسرے لفظوں میں وہ زمانہ جو لمحات اور آداب پر مشتمل اور اس لیے سلسلہ در سلسلہ ہے ، زمانِ متسلسل ۔ مترجم

۶۵ - یعنی مکاں کی صرح جیسے اسے مجموعہ نقطہ ٹوپہرا مانا جائے ۔ مترجم

۶۶ - یعنی 'تواتر' یا لمحوں کا یہ بہ ہے ظہور ۔ مترجم

کہ وہ ایک ہم نہ ہے تغیر ہے تواتر کا اور اس سے نامی طور پر
 رہا ہے۔ قرآن مجید کے اس ارشاد 'لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ' اختلاف اللیل والنہار
 کا حسب ہستی ہے کچھ ہونہی سمجھ سکتے ہیں، لیکن یہ اس
 مسئلے کا وہ ذیلی اور دشوار پہلو ہے جس کے متعلق ہم اپنے
 غلط فہمیوں میں بہت کچھ کہ آئے ہیں۔ لہذا اب ہمیں
 اللہ تعالیٰ کی صفات علم اور قدرت کاملہ پر توجہ کرنی چاہیے۔

ہم منہادیہ کے لیے لفظ علم استعمال کیا جائے تو اس کے
 معنی استدلالی علم کے ہوں گے۔ لیکن استدلالی علم ایک
 رمائی عمل ہے (۶) جو ایک پسے ذہل انکار غیر ہر مرکوز
 رشتہ جس کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اپنی ذات سے
 آپ اللہ اور نفس مدرکہ کے روبرو موجود ہے۔ اب اگر
 علم الہی کو بھی ان معنوں میں علم کی ٹھہرا دیا گیا جب بھی ہم
 اس کا مدد ذات الہیہ سے نہیں کر سکیں گے، کیونکہ
 ذات الہیہ ہر شے پر محیط ہے اور یہ کہنا غلط ہے کہ
 ہر شے کی مدد کی طرح وہ بھی دوسری اشیا کے مشاہدے میں
 مصروف ہے۔ ہوں دیکھا جائے تو علم الہی کی نوعیت بمقابلہ غیر
 مدد یافتہ کی، حالانکہ ذات الہیہ کے لیے جیسا کہ
 ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، کائنات کوئی وجود غیر ہے، نہ اپنی
 ذات سے آپ قائم۔ وہ اس کا غیر اور اپنی ذات سے آپ قائم
 خدائی ہے تو اس صورت میں جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ
 اس کی تخلیق ایک مخصوص حادثہ ہے حیات الہیہ کی سرگزشت
 میں۔ لیکن جو ذات ہر شے پر محیط ہے، اس کا کوئی غیر
 نہیں، اس لیے کہ یہاں فکر عمل یعنی فعل علم فعل تخلیق
 کا سرادب ہے۔ لیکن پھر شاید یہ کہا جائے کہ 'انا' خواہ
 منہادی ہو، خواہ لامتناہی اس کے لیے غیر کا ہونا ضروری ہے،
 ورنہ ہم اس کا تصور بطور 'انا' کیسے کر سکتے ہیں؟ بالذات دیگر
 یہ نہ اندر حقیقی 'انا' کا کوئی غیر نہیں، نہ اس سے باہر ماسوا
 ذریعہ دیکھ رہے ہیں اس کا تصور بے حیثیت 'انا' تو نہیں کر سکتے۔

۶۔ لہذا اس کا ایک ساقی ہے، ایک حال اور ایک مستقبل

اور یہ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم حقیقت کا کوئی مثبت تصور قائم کرنے اور اس کی بنا اس امر پر رہنمائی دینے ہیں کہ ہمارے اپنے محسوسات و مدركات میں اس کا انکشاف جس طرح ہو رہا ہے اس لحاظ سے اس کی نوعیت کا تعین کریں تو پھر مستفی فیوں کا سوال پیدا کرنا بیسود ہوگا، اس سے کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدركات کا جائزہ لیتے ہیں تو اس سے یہی تو ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک یا بصر حیات ہے اور حیات جیسا کہ ہمیں اس کا احساس خود اپنی ذات میں ہوتا ہے، ہمیشہ اپنے آپ میں پیوست اور کسی نقطے پر مرتکز رہتی ہے۔ لہذا اس حقیقت کے پیش نظر حیات مطلقہ کا تصور اگر سائنسی شکل میں کیا گیا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم اس ذات سے جو علیم و خبیر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شے معلوم کی اساس بھی، علم استدلالی کا اسناد کر سکیں، خواہ یہ علم اپنی حکمہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔ بدقسمتی سے یہاں زمانہ اداے مطلب سے قاصر ہے۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے۔ علم الہی کے اس تصور کا ایک دوسرا بدل ہوں پیش کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں، بلا واسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آ جاتا ہے۔ حاجہ مآلاً جلال الدین دوانی اور عراقی اور ایسے ہی ہمارے اپنے زمانے میں پروفیسر رائس نے اس کا تصور اسی رنگ میں کیا ہے، جو ایک حد تک صحیح تو ہے لیکن جس کے معنی یہ ہوں گے کہ کائنات کو جو کچھ نما تھا بن چکی، مستقبل طے شدہ ہے اور حوادث کے اس سلسلے نے جو پہلے ہی سے متعین ہے اور جس میں اب کوئی تبدیلی ممکن نہیں، ایک بہتر اور سرتر سمب کی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک مخصوص راستے پر ڈال دیا ہے۔ دراصل علم الہی کا یہ تصور کہ وہ ایک امتداد سی ہمہ دانی ہے، طبعی و قبل آئیں انسانیں کے اس بکن و جامد خلا سے مختلف نہیں جس نے

جملہ موجودات کو سہارا تو دے رکھا ہے لیکن جس سے ان کے اندر کوئی حقیقی وحدت پیدا نہیں ہوتی (۶۸)۔ اس لحد سے دیکھا جائے تو علم الہی کی مثال ایک ایسے آئینہ کی ہوگی جس میں اشیا کا سا بنایا وجود آپ ہی آپ اور تمام و کمال اپنے سر جز کے ساتھ منعکس ہو رہا ہے، لیکن جس کی ہم اپنے سے ہی شعور میں صرف ایک دھبہ ہی دیکھ سکتے ہیں۔ حالانکہ ہمیں علم الہی کا تصور ایک زندہ اور تخلیقی فعالیت کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس سے وہ سب اشیا جو بظاہر اپنی ذات کے سہارے آپ قائم نظر آتی ہیں، نامی طور پر وابستہ ہیں۔ علم الہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شے منعکس ہو رہی ہے، اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی ارادی قیاس نہیں رہی۔ یہ صحیح ہے کہ ذاتِ الہیہ کی حیات تخلیقی میں جس کی ماہیت ایک وحدت نامیہ کی ہے، مستقبل کا وجود پہلے سے قائم ہے، لیکن ایک غیر متعین امکان، یہ نہ حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا خاکہ مدد ہونی صیر ہو چکا تھا۔ ہم اپنا مطلب ایک مثال سے واضح کر رہے ہیں۔ فرض کیجیے ہمارے ذہن میں کوئی بڑا نتیجہ حیرت خیال پیدا ہوتا ہے، جیسے اگر بروئے کار لایا جائے تو ظاہر ہے اس کی ایک نہیں متعدد صورتیں ہوں گی۔ مگر پھر یہ خیال کہ ایک جزو در جزو کل کی طرح تمام و کمال ہمارے ذہن میں موجود رہے گا، لیکن اس سے جو گونا گوں نتائج پیدا کیے جاسکتے ہیں، ان کو ہم اپنی سوچ یعنی فکر و فکر کے ذریعے پیدا کرنے کی کوشش کریں تو اس کے لئے وقت کی ضرورت ہوگی۔ حالانکہ اگر اسی خیال کو نگاہ وجدان دیکھا جائے تو اس کے سب امکانات ہمارے ذہن میں مستحضر ہوں گے اور اس لیے باعتبار فکر ہمیں اس کے کسی مخصوص امکان کا کسی خاص

۶۸۔ 'کل' کی وحدت جس میں کسی جز کا وجود دوسرے سے

الک نہیں۔ مرقم

موقع پر علم ہوا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہمارا علم ناقص تھا ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ایک خاص وقت سے پہلے اس مخصوص امکان کے علم کی کوئی صورت ہی نہیں تھی (۶۹)۔ لہذا جیسا جیسا ہمارے تجربے میں اضافہ ہوتا ہے ویسے ہی ہتھ چلے گا کہ کسی خیال کو بروئے کار لانے کے کیا امکانات ہیں ۔ چنانچہ بعض موقعوں پر تو ان کا سلسلہ ایک کی بجائے کہیں دوسری نسل پر ختم ہوتا ہے ۔ ہوں بھی اگر علم الہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کا کی حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لئے اس کا تصور ناممکن ہو جائے گا ۔ یہ امن لیے کہ تاریخ کی مثال اگر پہلے سے معنی شدہ حوادث کی ایک ایسی تصویر کی ہے جو اب بتدریج ہمارے سامنے آ رہی ہے تو اس میں ابداع کی گنجائش ہے ، نہ قدرت کی ۔ لہذا لفظ تخلیق بے معنی ہو جائے گا ، کیونکہ ہمارے لئے اس کے کچھ معنی ہیں تو صرف اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہم خود بھی کچھ نہ کچھ کرنے کے اہل ہیں (۷۰)۔ دراصل قص و قدر کے باب میں المہین کی سب بچتر محض ظن و قیاس پر مبنی ہیں جن میں اس حقیقت کو جو ہر روز ہمارے تجربے میں آتی رہتی ہے ، سرے سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ زندگی میں از خود عمل کی استعداد موجود ہے ، گو اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسی انتہوں کے فہور سے جو از خود اور اس لیے ان اعمال و افعال کی اعلیٰ ہیں جن کی بیش از وقت نہیں ممکن نہیں ، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے ، ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے ۔ لیکن یہ حد خارج سے قائم نہیں ہوتی ۔ اس کا سر پشمہ اس کی اپنی تعلق آزادی ہے جس کی اس نے حدود کی تو اس سے کہ نفس متذعہ بھی اس کی زندگی ، طاقت ، آزادی اور اختیار میں حصہ لے سکے ۔

۶۹۔ واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا ممکن ہے ۔ ملاحظہ ہو صریح 'د'۔ مترجم

۷۰۔ یعنی ہمیں آزادی اور اختیار کی نعمت حاصل ہے اور ہم خود اسباب و علل پیدا کر سکتے ہیں ۔ مترجم

مگر پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تحدید سے کیا اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کی نفی نہیں ہوتی؟ ہم ان میں تطبیق پیدا کریں گے تو کیونکر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں لفظ تحدید سے خائف نہیں ہونا چاہئے۔ قرآن مجید نے مجرد کلیات سے کمبھی اعتنا نہیں کیا۔ اس کی نظر حقائق پر ہے اور یہ وہ سبق ہے جو نظریۂ اضافیت سے جدید فلسفہ نے حال ہی میں سکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ فعالیت، خواہ اس کی نوعیت تخلیقی ہو یا اس سے مختلف، یک قسم کی تحدید ہے جس کے بغیر بطور ایک فی الواقعہ، وجود اور فعال 'انا' کے ہم ذاتِ الہیہ کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ مجرد نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی قدرتِ کاملہ عبارت ہوگی ایک اندھا دھند اور بے راہ قوت سے، جس پر کسی پہلو سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی (۱)۔ حالانکہ قرآن مجید نے یہ صراحت کہا ہے کہ عالمِ فطرت یا ہمدگر مربوط قوی کا ایک نظام ہے، اور اس لیے اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اس کی لاشعرا اور لا محدود طاقت کا اندھا کسی بے راہ اور من مائے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول، ایک قاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کار فرما ہیں۔ مزید برآں قرآن مجید کا یہ بھی تو ارشاد ہے کہ جو بھی خیر ہے اسی کے ہاتھ میں ہے (۲)۔ اب اگر مشیخِ الہیہ سرتا سر حکمت اور عین حیرت ہے تو ایک زبردست مسئلہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ارتقا کا راستہ جیسا کہ علوم حاضر میں ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں، عالمگیر دکھ درد اور ظلم و عدوان کا راستہ ہے۔ پھر ظلم و عدوان اگرچہ صرف انسان سے مخصوص ہیں لیکن دکھ درد تو عالم گیر ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس چیز کو اچھا سمجھتا ہے اس کے لیے بڑی سے بڑی تکلیف اور

۱۔ جیسا کہ برگسٹاں، با شوہن ہاور کے نظریوں کی رو سے
ہمنا لازم آئے گا۔ مترجم

۲۔ بفحوائے آیت شریفہ 'اللہم مالک الملک...' بیدک الخیر'

تشکیل جدید النہیاتِ اسلامیہ

اُذیت برداشت کرتا رہا اور کر سکتا ہے۔ بہر حال یوں کائنات میں ہمیں ایک طرف کوئی اور دوسری جانب اخلاقی شر سے سادہ ہڑتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہیں اور دونوں سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ ہذا اس شر کی اضافیت یا اس کے پہلو بہ پہلو ان قانونوں کی موجودگی بھی جن سے اس کا ازالہ ممکن ہے، ہمارے لیے باعث تسکین نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس اضافیت اور ازالے کے باوجود ہمیں اس کا بہر حال اثبات کرنا ہڑتا ہے اور یہ اثبات اپنی جگہ بڑا خوفناک ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے، کیسے جوڑ سکتے ہیں؟ مصائب یہ ہے کہ ہم ان میں مباحثہ پیدا کریں گے تو کیونکر؟ یہی مسئلہ دراصل وہ عقدہ ہے جو مذہب کے لئے سب سے زیادہ پریشان کن شکل اختیار کر لیتا ہے اور جسے زمانہ حال کے کسی مفکر نے اس خوبی سے پیش نہیں کیا جیسے ٹاؤمسن نے اپنی کتاب 'ایک مذہبی مکتوب' (۲۷) میں۔ وہ کہتا ہے "ہمیں دنیا کا جو علم حاصل ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسے خدا کی ہستی کا اقرار کریں جو قادر اور توانا ہے اور موب و حباب کو یوں ساتھ ساتھ بوجھتا ہے جسے سائے کے ماتہ روشنی۔ لیکن پھر ایک وحی اور ایک ایمان بھی ہے، جو ہماری بجات کا سرچشمہ ہے اور جس نے اسی قدر اور توانا خدا کو اب کہا ہے۔ اب خدائے کائنات کا اتباع کیجئے تو جہدِ انجیات کا جواز پیدا ہوتا ہے اور یسوع مسیح کے باب کی خدمت سے شفقت اور رحمت کے اخلاص۔ حالانکہ خدا صرف ایک ہے، دو نہیں۔ لہذا دونوں کی ذات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہے، لیکن ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ کہاں اور کس طرح" (۲۸)۔

۲۷۔ Naumann: Briefe über Religion

۲۸۔ واضح رہے کہ یہ صرف ایک مثال ہے جسے محض اس

لئے پیش کیا گیا کہ حضرت علامہ کا خطاب مسیحی مغرب یا مغرب

المسند کے طلبہ سے تھا۔ مترجم

رجائیں پسند براؤننگ (۷۷ء) کے نزدیک دنیا میں کوئی خرابی نہیں لیکن سوہن ہاؤٹر (۷۶ء) ایسے قنوطی کی نظر میں یہی دنیا سربا کی یک مسلسل رات ہے جس میں کوئی اندھی مشیت زندگی کی ان گنت شکوں میں نمودار ہو جاتی ہے اور جو تھوڑی تھوڑی دیر کے لیے نالہ و تیون کرتے ہوئے بالآخر ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہیں۔ یوں بھی اگر ہم چاہیں کہ رجائیت و قنوطیت کے نزاع کا فیصلہ کائنات کے اس علم کی بنا پر کریں جو غالب موجودہ ہمیں حاصل ہے تو ایسا کرنا ناممکن ہوگا۔ یہ اس لیے کہ ہماری ذہنی ساخت ہی اس قسم کی ہے کہ ہم جس شے کو بھی دیکھتے ہیں اس کا صرف حزئی نظریہ قائم کر سکتے ہیں۔ ہم نہیں جانتے کائنات کی ان زبردست قوتوں کے حقیقی معنی کیا ہیں جو اپنی ہلاکت اور تباہ کاریوں کے ، وجود زندگی کو قائم اور برقرار رکھتی اور اس میں وسعت اور مروی کا باعث ہوں ہیں۔ قرآن مجید کی تعلیمات بھی جس کا یہ شہادت ہے کہ انہماں عمل صالح اور نیک طبعی کی تسخیر پر دوسرے رکھتا ہے ، رجائیت کی ہیں ، نہ قنوطیت بلکہ فلاح کی ، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس امید سے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔

لیکن اس مسئلہ کے حل کی تلاش ہے تو بہتر ہوگا ہم اس قصے سے رجوع کریں جس کا تعلق ہبوطِ آدم سے ہے۔ قرآن مجید نے اس قصے کی بعض قدیم علامات تو ہمیشہ برقرار رکھیں ، لیکن ہر معمولی بہت کچھ بدل دیا جس سے اس کے اندر ایک نئے معنی پیدا ہو گئے۔ قرآن مجید کا یہ انداز کہ قصص میں جزوی یا کلی تبدیلیوں سے ان کو نئے نئے خیالات کا حامل بنایا جائے ، تا کہ وہ زمانے کی بڑھی ہوئی رو کا ساتھ دے سکیں ، ایک بڑا ہی اہم نکتہ ہے جس پر مسلمان ہوں یا غیر مسلمان ، اسلام کے مطالبے میں کسی نے ہوری

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

توجہ نہیں کی۔ قرآن مجید میں جب کوئی قصہ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مقصد بالعموم یہ نہیں ہوتا کہ کسی تاریخی واقعے کا ذکر کیا جائے۔ اس سے عام طور پر کوئی عالمگیر اخلاقی سبق دیا جاتا، یا کوئی عالمگیر فلسفیانہ حقیقت احاطہ کی جاتی ہے۔ لہذا قرآن ہاں وہ نو افراد کے ناموں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ مقامات کا۔ ناموں کے استعمال سے قصے عموماً تاریخی رنگ اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے معنی بھی محدود ہو کر رہ جاتے ہیں۔ قرآن پاک ان جزئیات کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے جن کا معنی جذبات و احساسات کے کسی مخصوص عالم سے ہو۔ تصویل سے فائدہ اٹھانے کا یہ طریق کچھ ایسا شاذ نہیں۔ غیر مذہبی ادب میں تو اس کی مثالیں عام ہیں، مثلاً فاسٹ (۷۷) ہی کی داستان ہے جسے کوٹنے کی دھاب و قطعات نے بالکل نئے معنی پہنا دیے۔

بہر حال ادبِ مدرسم کا جائزہ لیجئے تو عبوطِ آدم کے قصے کی ایک نہیں کئی شکایں ملیں گی۔ رہا یہ امر کہ اس روایت کا ارتقا کس طرح ہوا، سو یہاں اس کی تفصیل ممکن نہیں۔ ہم ال مراحل کی حد بندی بھی نہیں کر سکتے جن سے گزرتے ہوئے مختلف شکایں اختیار ہیں۔ بعینہ ہم ان مقاصد سے بھی بے خبر ہیں جو یہ تدریج ان گونا گوں تبدیلیوں کا سبب بنے۔ البتہ جہاں تک اس رومن کی سامی شکل کا تعلق ہے، وہ نہ سکتے ہیں اس میں سلباً شروع شروع کے انسان کی وہ خواہش کام کر رہی تھی کہ ایک ایسے ماحول میں جس سے وہ قطعاً نا مانوس تھا، جس میں موت ارزاں اور بیماریاں عام تھیں اور جہاں اس کو اپنا آبِ برقرار رکھنے میں دمِ قدم، رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا، اپنی زبانوں حالی اور دلتی۔ وہ اس کا ادھار کر سکتے۔ وہ سن قابل ہو گیا نہیں کہ فوائے صبر کی تسخیر کرے، لہذا زندگی کے بارے میں اس نے قدرتا ایک ایسا سرمد اختیار کر لیا جس پر یاس اور قنوط کا عالم نہ۔

چنانچہ قدیم اس کے ایک کتبے میں سائب (انگ) اور درخت اور عورت — مرد کو سب (علامت انکر) نذر کرتے ہوئے — سب ہی موجود ہیں۔ یہاں یہ کہنا لا حاصل ہوگا کہ اس قصے کا اشارہ کس طرف ہے۔ مسرت اور سعادت کی ایک مفرورہ حالت سے انسان کے اخراج کی طرف مرد و زن کے سب سے پہلے جنسی فعل کی پاداش میں۔ لیکن جو بھی ہم اس روایت کا مقابلہ جو قرآن مجید میں بیان ہوئی، 'کتاب پیدائش' کی روایت سے کرتے ہیں تو صاف نظر آنے لگتا ہے کہ اول الذکر کے انداز سے قدر مختلف ہے۔ لہذا قرآن مجید اور 'عہد نامہ عتیق' کی روایات کے یہی فرق اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن پاک کا اس قصے سے کچھ اور ہی مقصد ہے :

۱۔ قرآن مجید نے سائب اور پس (۷۸) کا مطلق ذکر نہیں کیا۔ اول الذکر کا تو اس لیے کہ قصہ مذکور کو اس کے حسی ماحول سے الگ کرنا مقصود تھا، علیٰ ہذا روایت کے اس قنوطب مستند نظریے سے جس کی اس سے ترجیحی ضرورت ہے۔ مؤخر الذکر (۷۹) کا اس لیے کہ قرآن مجید کی 'عہد نامہ عتیق' کی طرح کسی تاریخی واقعے پر نہیں۔ برعکس اس کے 'عہد نامہ عتیق' کا مقصود اسرائیل کی تاریخ بیان کرنا ہے اور وہ مرد و زن کے سب سے پہلے جوڑے کا ذکر کرتا ہے۔ یہ طور اس کی تمہید کے۔ یوں بھی یہ حیثیت ایک دی روح، انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں ذکر آتا ہے، قرآن پاک نے اس کے لیے 'شر' اور 'انسان' کے الفاظ استعمال کیے ہیں، 'آدم' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر ثابت الہیہ (۸۰) کی صلاحیت موجود ہے۔ لہذا قرآن پاک نے وہ سب اس لیے معرفہ حذف کر دئے جو عہد نامہ عتیق کی

-
- ۱۔ برویت 'عہد نامہ عتیق' حوّا کی پیدائش آدم کی پہلی سے ہوئی۔ — ترجمہ
- ۲۔ یعنی حوّا (یا عورت) کی آفرینش کا۔ — مترجم
- ۳۔ انی جاعل فی الارض خلیفۃ (۲ : ۳۰)

اس روایت میں مذکور ہیں۔ آدم، حوا۔ تاکہ اس کی نگاہیں جس حقیقت پر ہیں، اس کے متعلق کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔ آدم کا لفظ بیشک حذب نہیں ہوا، لکن اس کا اشارہ کسی مخصوص انسان کی طرف نہیں۔ اس کی جثیب ایک تصور کی ہے جس کی تائید قرآن پاک ہی سے ہو جاتی ہے اور جس کا ذیل کی آیت ایک قطعی اور واضح ثبوت ہے :

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا

لَادَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (۷ : ۱۰)

۲۔ قرآن مجید نے اس قصے کو دو الگ الگ حکایتوں میں تقسیم کر دیا ہے، ایک جس میں صرب 'الشجرہ' کا ذکر آیا ہے، دوسری وہ جس میں 'شجرۃ الحد' اور 'ملک لالی' کا۔ پہلی حکایت ساتویں اور دوسری بیسویں سورۃ میں ملے گی (۸۱)۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ شیطان نے جس کا کام ہی یہ ہے کہ لوگوں کے دلوں میں دوسرے پیدا کرتا رہے 'آدم اور اس کی سوی' کو درعلا یا اور انہوں نے ان درختوں کا پھل چکھ لیا۔ برعکس اس کے 'عہد نامہ عتیق' کا کہنا یہ ہے کہ جو نبی آدم سے نافرمانی کا پہلا حرم سرزد ہوا، اسے باغِ عدن سے نکال دیا گیا اور پھر جس پر خداوند نے اس کی مشرقی سمت میں کچھ ملائکہ تعینات کر دئے نیز ایک آتش تلوار بھی جو اس کے ارد گرد گھومنی رہتی، تاکہ شجرِ حیات کا راستہ روک لے۔

۳۔ عہد نامہ عتیق نے آدم کے حرم نافرمانی کی بنا پر زمین کو ملعون ٹھہرایا۔ برعکس اس کے قرآن مجید کے نزدیک وہ انسان کا مستقر اور متاع ہے (۸۲) جس کے لیے اسے اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہیے۔

وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَاشٍ

قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (۷ : ۹)

پیر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ لفظ جت (باع) کا اشارہ

۸۱۔ اعراف اور طہ میں۔ مترجم

۸۲۔ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مَسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ الْوَاقِعِينَ (۲ : ۳۶)

یہاں اس فوق الحواس مہشت کی طرف ہے جس سے کہا جاتا ہے انسان زمین پر آگرا تھا۔ قرآن ہاگ نے کہیں یہ نہیں کہا کہ انسان کی حیثیت اس میں اجنبی کی ہے 'واللہ انبتکم من الارض سائاً' (۸۳)۔ لہذا یہ جنت جس کا اس قصے میں ذکر آیا ہے، نیکو کاروں کا وہ مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہتے چلے جائیں گے (۸۴)۔ کیونکہ ان معنوں میں جہاں کہیں جنت کا ذکر آیا ہے، اس کی تعریف قرآن مجید نے ان الفاظ میں کی ہے: 'سنارعون فیہا کساً لا لغو فیہا ولا تائیماً' (۸۵)۔ نیز ان الفاظ میں 'لا یمسہم فیہا نصب وما ہم منها بمخرحین'۔ لیکن وہ جنت جس کا ذکر اس قصے میں آیا ہے، اس میں تو انسان نے سب سے پہلے گندہ ہی کا ارتکاب کیا جس کی باداش میں اسے وہاں سے نکال دیا گیا۔ دراصل قرآن مجید جہاں کہیں کوئی لفظ استعمال کرتا ہے، وہیں اس کے معنی بھی بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ آگے چل کر اسی قصے کی دوسری حکایت میں اسی باغ (۸۷) کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے 'ان لک الا نجویع فیہا ولا بمری لا وانک لا تقضموا فیہا ولا تضحی' (۸۸)، اور اس لیے میں سمجھتا ہوں قرآن پاک کی اس روایت میں لفظ جنت کا اشارہ حیات انسانی کے اس ابتدائی دور کی طرف ہے جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا اور جس میں وہ اس تکلیف دہ احساس سے بے خبر تھا جو اپنی ضروریات میں محتاجی کو دیکھنے ہوئے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے، لیکن جو گویا تمہید ہے تہذیب و تمدن کی (۸۹)۔

لہذا قرآن مجید نے صوطِ آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کورۃ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیاتِ انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے

۸۴۔ قب و خلود - مترجم

۸۳۔ (۷۱ : ۱۷)

۸۶۔ (۱۵ : ۴۸)

۸۵۔ (۵۲ : ۲۳)

۸۸۔ (۲۰ : ۱۱۸)

۸۷۔ یعنی جنت۔

۸۹۔ اور جو ایک معنوں میں عبارت ہے تسخیرِ فلوت اور

زندگی کے نظم و انضباط سے۔ مترجم

جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گرو کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک و نا افرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی ہستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تعبیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعورِ ذاب کی اولین جھلک ہے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خواہشِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے (۹۰)۔ یوں بھی قرآن مجید میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ کرۂ ارض ایک دارالعباد ہے، جہاں انسان جس کا خمیر ہی مادی سے اٹھایا گیا ہے، کسی اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے (۹۱)۔ برعکس اس کے اس کی پہلی نا افرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا (۹۲)۔ دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برخ و رعیت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا جس کا دار و مدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ 'انا' جن کو اختیار ذات کی نعمت حاصل ہے، برضا و رعیت ایک دوسرے سے تعاون کرے اس لیے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں، حیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے؟ آزادی حیر کی شرط اولین ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوسِ متدہمہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کا، ایک نہیں کئی راستے ہوں اور ہر

۹۰۔ بالفاظِ دیگر 'علت' کی، یعنی وہ اس 'دنیا'ے اسباب، میں سر تا سر مجبور نہیں۔ وہ خود بھی اسباب (علل) پیدا کرنے کا اہل ہے۔ مترجم

۹۱۔ جیسا کہ مسیحی عقیدہ ہے، علیٰ هذا متعدد دینی ادیان کا۔ اولین گناہ (Original Sin) کا اشارہ ہے اس گناہ کی طرف جو آدم و حوا سے شیطان کے ہکانے پر سرزد ہوا اور جس کی پاداش میں انسان کی موجودہ زندگی گناہ گاری اور دکھ درد کی زندگی ہے۔ مترجم

۹۲۔ فتلی آدم من ربہ کلماتِ کتاب علیہ (۲ : ۳)

راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت ایک بہت بڑا خطرہ ہے ، کیونکہ ہم ان میں جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں ، لیکن اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کر لے ۔ لہذا اگر مشیت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے ۔ اندر ہی صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے ۔ ہوں نہیں جس ہستی کی تخلیق 'احسن تقویم' پر ہوئی مگر جسے پھر 'اسفل سافلین' میں لوٹا دیا گیا (۹۳) ، اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یونہی ممکن تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جاتا ۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے 'و نبلوکم بالشر والخیر فتہ' (۲۱ : ۳۶) ۔ لہذا خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں ، مگر اس کے وجود ایک ہی 'کل' سے وابستہ ۔ دراصل ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جس کا وجود سب سے الگ تھلک ہو ، اس لیے کہ ہر حقیقت اپنی جگہ پر ایک 'کل' ہے جس کے احزا کو ہم ارروے منطقی تو حکم لگاتے ہوئے ایک دوسرے سے الگ کر سکتے ہیں ، لیکن جس سے پھر کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہی کہ ان کا وجود (۹۳) ایک دوسرے کا محتاج ہے ۔

اب ذات یا خودی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بحیثیت ذات برقرار رکھے ، لہذا اسے علم کی جستجو ہے ۔ افزائش نسل اور طاقت ، یا بالفاظِ قرآنی 'ملک لا بلی' کی ۔ ہبوطِ آدم کی اولین حکایت میں تو قرآن پاک نے انسان کی اس خواہش کا ذکر کیا ہے کہ اسے علم کی طلب ہے ، دوسری میں افزائش نسل اور طاقت کی آرزو کا ۔ لیکن اس پہلی حکایت کے سلسلے میں دو باتیں یاد رکھنے کے قابل ہیں ۔ ایک تو یہ کہ قرآن مجید میں جب اس پہلو سے کہ آدم کو اشیا کے

۹۳ ۔ بتہ خلقنا لانسان فی احسن تقویم ۵ ثم رددناہ اسفل

سافلین (۹۵ : ۳۰)

۹۴ ۔ ملاحظہ ہر خطبہ اول ، بحث فہم منطقی ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

نام معلوم ہیں، فرشتوں پر اس کی برتری ظاہر کی گئی تو پھر اسی کے ساتھ دوسری حکایت کا ذکر بھی کر دیا (۹۵)۔ لہذا ان آیات سے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں، یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ علم انسانی کی نوعیت تصوری ہے (۹۶)۔ دوسری یہ کہ مادام بلوتسکی (۹۷) نے جنہیں قدیم رمزیت و اشاریت پر غیر معمولی دسترس حاصل تھی، اپنی کتاب 'عقیدۂ مخفیہ' (۹۸) میں بتایا ہے کہ قدما کے نزدیک شجرِ راز کی وہ علامت تھا جسے علومِ خبیہ کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ لہذا آدم کو اس درخت کا پھل چکھنے سے روکا گیا تو اس لئے کہ یہ سبب اپنی مٹا ہوتی ذات، علیٰ ہذا یہ سبب ان اعضاءِ حس کے جو اسے عطا ہوئے، اور ایسے ہی یہ سبب اپنی ذہنی قوتوں کے، وہ ایک دوسری قسم کے علم کا اہل تھا، یعنی اس علم کا جو نتیجہ ہے صبرِ آزما شدہ ہے۔ اور جس میں رفتہ رفتہ ہی اضافہ ممکن ہے۔ لیکن شیطان نے اسے ورغلا یا کہ علمِ خفی کے شجرِ ممنوعہ کا پھل چکھے اور آدم اس کے ورغلانے میں آ گیا۔ اس لئے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لئے کہ وہ فطرتاً 'عجول' ہے۔ وہ چاہتا ہے علم کی منزلیں عجلت سے طے کر لے، لہذا اس کا یہی رجحان ہے جس کو صحیح راستے پر ڈالنے کی ایک ہی صورت تھی اور وہ یہ کہ اس کی پرورش کسی ایسے ماحول میں ہو جہاں دکھ درد کی تکلیف کے باوجود اسے اپنی ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے۔ گویا آدم کو اگر ایک تکلیف دہ ماحول میں رکھا گیا تو سزا کے طور پر نہیں، بلکہ شیطان کے ارادوں کو شکست دینے کے لئے، جو انسان کا دشمن ہے اور جس نے یہ کمال سیاست یہ کوشش کی کہ اسے مسلسل نشو و نما اور افزائشِ ذات کی لذتوں سے محروم کر دے۔ اب ایک متضام ماحول میں نفسِ متدبکہ

۹۵ - اغوائے آدم کی - مترجم

۹۶ - ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحثِ تعلیقاتِ قرآنی - مترجم

۹۷ - Madam Balvatski مشہور 'تھیاموفسٹ' - مترجم

Secret Doctrine - ۹۸

کی زندگی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ خود اپنے تجربات کی بدولت اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے۔ مگر پھر نفسِ متناہیہ کے ن تجربات میں جس کے سامنے ایک نہیں کئی امکانات ہوں، وسعت پیدا ہوگی تو امتحان و آزمائشی، غلطی اور خطا کے رہے، لہذا غلطی یا خطا بھی، ناخودیکہ ہمیں اس کو ایک قسم کے دہنی سرے سے تعبیر کرنا پڑے گا، حصولِ تجربات میں گزر رہے۔ رہی ہبوطِ آدم کے سلسلے میں قرآنِ ہد کی دوسری حکایت، سو اس کا بیان اس طرح آیا ہے:

وَرَسُولُ الْيَدِ الشَّيْطَانِ ذُلْ يَادَمْ هَلْ اَدْلَكَ عَلٰى
شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكُ لَايِلٰى ۝ فَكَلَا مِنْهَا فَبَدَبَ
لَهَا سَوَاتِئُهَا وَطَلَعْنَا نَخْصِفْنَ عَلَيْهَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ
وَ عَصٰى آدَمَ رَبَّهُ فَغَوٰى ۝ ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهُ قَتَابَ
عَلَيْهِ وَ هَدٰى (۲۰ : ۱۱۹ - ۱۲۱) -

اس حکایت سے معصود بھی دراصل یہ ظاہر کرنا ہے کہ زندگی کو 'ملکِ لایلی' کی ہوس ہے، یعنی اس کبھی نہ رکنے والی خواہش کی کہ اس کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے۔ لہذا بے حیثیت ایک ایسے وجودِ زمانی جس کو ہر لحظہ موت کا خطرہ ہے، انسان کچھ نہ سکتا تھا تو یہی کہ اپنا سلسلہ نسل جاری رکھے اور یوں بطورِ درد نہیں (۹۹) تو کم از کم اپنی نسل ہی کے لئے بقاءِ دوام کی نعمت حاصل کر لے۔ لہذا 'شجرہ الخلد' کے ثمرِ ممنوعہ کو چکھنا گویا توالد و تناسل سے رجوع کرنا تھا تا کہ نوعِ انسانی ہلاکت سے محفوظ رہے۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو زندگی موت سے گویا یہ کہہ رہی ہے، اگر تو نے ایک نسل مٹا دی تو کیا ہوا، میں دوسری نسل پیدا کر لوں گی۔ بایں ہمہ قرآن مجید نے اس تناسلی علامت سے احتراز کیا جو قدیم فن میں استعمال ہوتی تھی۔ اس نے صرف آدم کی اس پریشانی کا ذکر کرتے ہوئے جو باعثِ شرم سے اپنے برہم جسم کے چھپانے میں رہیں

۹۹ - یعنی اگر حیاتِ ارضی میں اسے خود بقاءِ دوام

حاصل نہیں - مترجم

آئی (۱۰۰) اس جنسی فعل کی طرف اشارہ کر دیا جو اول اول نوع انسانی سے سرزد ہوا۔ اب زندگی عبارت ہے ایک مخصوص اور معین شکل و ہیئت، علیٰ ہذا ایک موجود و محسوس افرادیت سے جس کا اظہار لا تعداد شکلوں میں ہو رہا ہے اور جن میں ذات حقیقی اپنے وجود کی لامتناہی وسعتوں کا انکشاف کر رہی ہے۔ لیکن پھر اس طرح کی افرادیتوں کا بے در بے ظہور اور افزائشی جن میں ہر ایک کی نظر اس بات پر ہے کہ اپنے ہی ممکنات کو بروئے کار لائے اور اپنے ہی غلے کی سمی کرے، اس خوفناک جدوجہد کا سرچشمہ بھی ہے جو قرن ہا قرن سے جاری ہے (۱۰۱)۔ ارشادِ قرآنی بھی یہی ہے 'تم ایک دوسرے کے دشمن ہو' (۱۰۲)۔ لہٰذا ان باہمدگر متخالف اور متزاحم افرادیتوں کا بھی تصادم وہ عالم گیر دکھ درد ہے جس سے اس چند روزہ زندگانی کا راستہ تاریک بھی ہو جاتا ہے اور منور بھی۔ لیکن انسان کے معاملے میں تو زندگی کی اس العناک داستان نے جس کی افرادیت پختہ در پختہ ہو کر شخصیت میں تبدیل ہو جاتی اور جس کے لئے خطا اور غلطی کے ایک نہیں کئی راستے ہیں اور بھی درد انگیز۔ شکل اختیار کر لی ہے۔ مگر پھر زندگی کو بطور ایک ذات یا خودی قبول کرنا ان سب کامیوں کو قبول کرنا ہے جو اس کی متناہیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ شخصیت کا یہ بار گراں ایک امانت ہے جسے آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا مگر جسے انسان نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر اٹھایا:

اَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۲۳ : ۷۲)

۱۰۰۔ ملاحظہ ہو اوپر 'طفلاً یخصفان علیہا من ورق' رحمة،

— مترجم

۱۰۱۔ الفاظ دیگر جب سے زندگی کا آغاز ہوا۔ مترجم

۱۰۲۔ وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو (۲ : ۳۶)

لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ امانت کے اس بار گراں کو جس میں ظاہر ہے ایک نہیں کئی مصیبتیں ہیں کیا ہم اٹھانے سے انکار کر دیں ؟ قرآن مجید کے نزدیک تو انسان ہونا (۱۰۳) نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کی جائیں (۱۰۴)۔ یہ دوسری بات ہے کہ ارتقائے ذات کے جس مرحلے سے ہم اب گذر رہے ہیں، اس میں اس ضبط و نظم کا حقیقی منشا سمجھنے سے قاصر ہیں جو دکھ درد کے پیش نظر مجبوراً اختیار کرنا پڑتا ہے۔ ممکن ہے اس سے مقصود یہ ہو کہ ہم اپنی خودی میں استحکام پیدا کریں اور بوں ایسے ہلاکت اور فنا سے محفوظ رکھیں۔ لیکن پھر یہی وہ مرحلہ ہے جس میں ہم نکر محض کے حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں، کیونکہ یہیں پہنچ کر ہمارا یہ ایمان کہ انجام کار علیہ خیر ہی ہو گا، ایک مدہسی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتا ہے 'وانہ غالب علی امرہ و لکن اکثر الناس لا یعلمون' (۱۲ : ۲۱)۔

میرا خیال ہے اب آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ اسلام نے ذاتِ الہیہ کا جو تصور قائم کیا اسے فلسفیانہ اعتبار سے حق بجانب ٹھہرانے کی کیا صورت ہے۔ لیکن جیسا کہ میں اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں، مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ صرف تصورات پر فاع کر لے۔ وہ چاہتا ہے اپنے مقصود و مطلوب کا زیادہ گہرا علم حاصل کرے اور اس سے قریب تر ہوتا چلا جائے۔ لیکن یہ قرب حاصل ہو گا تو دعا کے ذریعے مگر پھر دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے اور جس سے مختلف طبیعتیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ مثلاً شعور نبوت ہی کو لیجئے اس صورت میں ان کی نوعیت سر تا سر تخلیقی ہوتی ہے، یعنی ان سے ایک نیا جہان اخلاق وجود میں آتا ہے

۱۰۳۔ یعنی 'انسانیت' یا 'مردانگی' ملاحظہ ہو فرهنگ مصطلحات۔ مترجم

۱۰۴۔ والصابرین فی الباس والضراء و حین اباس (۲ : ۱۷۷)

اور یہی جہان اخلاق ہے جس میں انبیاء عملاً اپنے مشاہدات کا امتحان کرتے ہیں۔ لیکن ہم اس نکتے کی تشریح ابھی اس خطبے میں کریں گے جس کا موضوع ہے 'اسلامی ثقافت کی روح'۔ شعور ولایت کی صورت میں اس کے برعکس اس پر ادراک اور تعقل کا غلبہ ہوتا ہے (۱۰۵)۔ لہذا آئیے ادراک اور تعقل ہی کے نقطہ نظر سے ہم دعا کی قد تک پہنچنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں مشہور امریکی نفسیات دان پروفیسر ولیم جیمز کی ایک عبارت خصوصیت سے توجہ طلب ہے :

سائنس کچھ بھی کہے، مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے، دعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا، الا یہ کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا ہو جائے، مگر جس کا جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے، کوئی امکان نہیں۔ دراصل دعا کو تحریک ہوتی ہے تو اس لیے کہ اختصاراً نفس انسانی کے اگرچہ کئی مراتب ہیں (۱۰۶)، ہاں ہمہ اس کی تہوں میں ایک نفس اجتماعی ہوشیدہ ہے جسے اپنا سوچا ہمد (رفیقِ اعلیٰ) کسی مثالی دنیا ہی میں مل سکتا ہے۔۔۔ لہذا کئی انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اس ہمد صادق کی تمنا اپنے سینوں میں لیے پھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر ما انسان بھی جسے بظاہر لوگوں نے دھتکار رکھا ہو محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی بھی اپنی جگہ پر کچھ ہے۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو ان حالتوں میں جب ہمارا نفس اجتماعی ناکام ہو کر ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے، دنیا بہتوں کے لیے جہنم بن جائے۔ میں کہتا ہوں بہتوں کے لیے، کیونکہ جہاں تک یہ احساس کہ ایک اعلیٰ و ارفع ہستی

۱۰۵۔ یعنی وہ حصولِ معرفت کا ایک سرچشمہ ہے، ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحث مدہی مشاہدات۔ مترجم

۱۰۶۔ مثلاً انزوا اور انفراد، ملاحظہ ہو تصریح 'ہ'۔ مترجم

ہمارے اعمال و افعال کو دیکھ رہی ہے ، بعض لوگوں میں تو بڑا قوی ہوگا ، بعض میں خفیف ۔ کو بعض طبیعتوں کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ان میں یہ احساس بہ نسبت دوسروں کے زیادہ شدت کے ساتھ جاگزیں ہو ۔ لہذا میں سمجھتا ہوں جتنا یہ احساس کسی دل میں قوی ہوگا اتنا ہی مذہب سے اسے زیادہ گہرا لگاؤ ہوگا ۔ لیکن پھر اس کے ساتھ مجھے یہ بھی یقین ہے کہ جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں ، کیونکہ تھوڑا ہو یا بہت ، یہ احساس ان کے اندر بھی موجود ہوگا ۔

آپ نے دیکھا باعتمادِ نفسیت دعا یہ عبادت ایک جہلی امر ہے اور پھر جہاں تک حصولِ علم (۱۰۷) کا تعلق ہے ہم اسے غور و تفکر سے مشابہ ٹھہرائیں گے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا درجہ غور و تفکر سے کہیں اونچا ہے ، مگر پھر غور و تفکر کی طرح وہ بھی تحصیل و اکتساب ہی کا ایک عمل ہے ، جو بہ حالت دعا ایک نقص پر مرکوز ہو جاتا اور کچھ ایسی طاقت اور قوت حاصل کر لیتا ہے جو فکر محض کو حاصل نہیں ۔ فکر کی حالت میں تو ہمارا ذہن حقیقتِ مطلقہ کا مشاہدہ کرتا اور اس کے اعمال و افعال پر نظر رکھتا ہے ، لیکن دعا کی صورت میں وہ ایک آہستہ کام کلکت کی (۱۰۸) منزل بہ منزل رہائی کو چھوڑ کر نکر سے آگے بڑھتا اور حقیقتِ مطلقہ پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے ۔ لیکن یہ جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے اس میں کوئی بات ایسی نہیں کہ آپ اسے تصوف کا رنگ دیں ، اس لیے کہ یہ حیثیت روحانی نبلی کے ایک ذریعے کے دعا بھی ایک حیاتی عمل ہے جس میں ہم دفعتاً محسوس کرتے

۱۰۷ - یعنی معرفت ۔

۱۰۸ - یعنی عقل کی جو منزل بمنزل اور اس لیے رک رک کر تمام حقیقت کی طرف بڑھنا چاہتی ہے ۔ مترجم

ہیں کہ ہماری بے نام سی شخصیت کی جگہ بھی کسی بہت بڑی اور وسیع تر زندگی میں ہے۔ یہاں یہ خیال بھی نہیں ہونا چاہیے کہ میرا اشارہ خود ایمانی^۹ کی طرف ہے۔ خود ایمانی کو تو زندگی کے ان سرچشموں سے دور کا بھی تعلق نہیں جو ہمارے اعناق وجود میں پوشیدہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے ہماری زندگی پر کوئی مستقل اثرات مترتب نہیں ہوتے۔ ہر عکس اس کے روحانی تجلیات سے شخصیتیں بنتی ہیں اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس نے ایک نئی قوت حاصل کر لی ہے۔ میرا اشارہ کسی مخفی یا مخصوص طریق علم کی طرف بھی نہیں۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ آپ اپنی توجہ ان واردات پر رکھیں جس سے انسان گزرتا رہا اور جن کا اگر ایک ماضی ہے تو مستقبل بھی (۱۰۹)۔ میں تسلیم کرتا ہوں تصوف نے ان واردات اور مشاہدات کا بالخصوص مطالعہ کیا اور اس طرح ہماری ذات یا خودی کے نئے نئے عوالم ہم پر کھول دیے۔ اس کا ادب معلومات سے ہر ہے، لیکن اس کی زبان ہر ایک ایسی ما بعد الطبیعیات کی صورت افکار کا غلبہ ہے جو کب کی فرسودہ ہو چکی ہے۔ لہذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو، خواہ اسلامی، اس کی نوافلاطونی (۱۱۰) شاخ کو جس بے نام سی 'لاشے' کی جستجو ہے، اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی سامان تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا سچ سچ حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔ اب اگر تاریخ کا مطالعہ کیجئے (۱۱۱) تو اس کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ اس قسم کا کوئی تجربہ ہوگا تو جب ہی کہ ہمارا ذہن وہی روش اختیار کر لے جو دعا یا عبادت میں کی جاتی ہے (۱۱۲)۔

۱۰۹۔ اس لیے کہ یہ واردات منجملہ حقائق کے ہیں۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحث اعتزال۔ مترجم

۱۱۰۔ یا 'اشراق'، ملاحظہ ہو تصریح 'و'۔ مترجم

۱۱۱۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ مترجم

۱۱۲۔ ملاحظہ ہو خطبہ دوم، آخری سطور۔ مترجم

دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی نکتہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہیں۔ فطرت کا علمی یعنی از روئے سائنس مشاہدہ تو ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا اور ہوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی (۱۲۳) سو اس کی تلاش و طلب کی ترجمانی مولانا روم نے اپنے ایک قطعے میں جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ میں اسے تمام و کمال آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ مولانا فرماتے ہیں:

دقتِ صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسید مثلِ برف نیست
زادِ دانش مند آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دید و پر آثار شد
چند گامش گامِ آہو در خور است
بعد از آن خود نافِ آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس پر ہوئے ناف
خوشر از حد منزلِ گام و طواف

در اصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالت موجودہ اس کی نگاہیں گامِ آہو پر ہیں۔ لہذا اس کا جادہ طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگی علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی، جہاں گامِ آہو کی بجائے نافِ آہو اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالمِ فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور یونہی مجموعی لامتناہی میں اسے وہ بصیرت ملے گی جس کی فلسفہ کو آرزو تو ہے لیکن جو ناممکن ہے اسے

۱۱۳۔ جو دعا یعنی ادراک حقیقت میں عقل کی بجائے اور مائے عقل ذرائع سے کام لیتا ہے۔ مترجم

مل سکے۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت و قوت سے خالی ہے، تو اس سے اخلاق و عادات میں تو سر ہندی پیدا ہو جائے گی، لیکن اس طرح نہیں ہو گا تو یہ کہ کسی زندہ جاوید تمدن کی بنیاد رکھی جا سکے۔ بعینہ اگر طاقت اور قوت بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور پیدردی کے اور کچھ نہیں ہو گا۔ ہمارے لئے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے (۱۱۴)۔

پھر اگر ہم چاہتے ہیں عبادت کا مقصد زیادہ کامیابی سے حاصل ہو سکے تو اس کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم اسے اجتماعی شکل دیں۔ یوں بھی اگر عبادت میں خلوص اور صداقت کا رنگ موجود ہے تو اس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہوگی۔ لہذا وہ راہب جو دنیا سے منہ موڑ کر کسی گوشہ عزلت میں جا بیٹھتا ہے اسے بھی یہی امید ہوتی ہے کہ یوں اس کا وجود خدا سے قریب تر ہو جائے گا۔ پھر جب ہم عبادت کے لیے جمع ہوتے ہیں تو اس صورت میں بھی ہمارا مقصد سوائے اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ ہم اپنی توجہ کسی ایک امر پر مرکوز کرتے ہوئے اپنا سینہ ایک ہی تحریک کے لیے کھول دیں۔ یہ ایک سیاسی حقیقت ہے کہ بحالت اجتماع ایک عام انسان کی قوت ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو دوسروں سے الگ تھلک رہنے ہوئے ہرگز ممکن نہیں۔ لہذا یہ لحاظ ایک نفسیاتی مظہر کے دعا ایک راز ہے، کیونکہ نفسیات کو ابھی تک یہ معلوم نہیں ہو سکا وہ کیا قوانین ہیں جن سے بحالت اجتماع انسان کی قوت احساس میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر حال اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر (۱۱۵) روحانی تحلیات میں ابھی جو اجتماعی شان پیدا کر دی ہے اس پر ہمیں خاص طور سے توجہ کرنی چاہیے۔ ذرا خیال

۱۱۴۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول بحث مذہب اور تمدن۔ مترجم

۱۱۵۔ صلوٰۃ : نماز یا جماعت میں۔ مترجم

یہ فرمائیے کہ روزمرہ کی صلوٰۃ باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے ارد گرد مکہ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں میں بھر جاتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اقامت صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے !

لہذا دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔ یہ انکشاف و تجسس کا وہ عظیم المثل عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لیے نفی ذات ہی کا لمحہ اثبات ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ سچ ایک فعال عنصر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفس انسانی کی اس روش کے پیش نظر جو دعا میں اختیار کی جاتی ہے، اسلام نے صلوٰۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت ملحوظ رکھی۔ مگر پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ دعا با عبادت کا تعلق دراصل انسان کے باطن اور ضمیر سے ہے اور اس لیے اس کی شکایں بھی، جیسا کہ تاریخ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، مختلف، اسلام کا کہنا ہے :

لکل امة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا يثا زعنك
في الامر و ادع الى ربك * انك لعلی هدی
مستقیم • وان جادلوك فقل الله اعلم بما
تعملون • لله يحكم بينكم يوم القيمة فيما كنتم
فيه تختلفون •

لہذا عبادت کی شکل کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس سے ہم انسانوں میں بحث و نزاع کا دروازہ کھل جائے، کیونکہ جہاں تک اس کی روح کا تعلق ہے، یہ غیر ضروری سی بات ہے کہ اس میں ہم نے اپنا منہ کس طرف پھیرا۔ قرآن مجید کا واضح اور صاف و صریح ارشاد ہے :

لله المشرق والمغرب قد دابنما تولوا فثم وجه
الله * (۲ : ۵۲)

ليس البر ن تولوا وجوهكم قبل المشرق
والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر
والعائكة والكتب والنبين ؑ و آلى المال على حبه
ذوى القربى واليتيمى والمسكين و ابن السبيل
والسائلين و فى الرقاب ؑ و اقام الصلوات و آتى
الزكاة ؑ والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ؑ
والصبرين فى الباساء والضراء وحين الباس *
اولئك الذين صدقوا * و اولئك هم المتقون ؕ
(۲ : ۱۷۶)

بایں ہمہ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ
جسم کی وضع یہی ان عوامل میں سے ہے جن سے ذہن کی روش
متعین ہوتی ہے ۔ لہذا اسلام نے عبادت کے لیے ایک مخصوص
سمت انتخاب کی تو بعض اس لیے کہ جماعت کے اندر ایک ہی
قسم کے جذبات موجزن ہوں ، بعینہ جس طرح اس کی
ظاہری شکل سے مساوات اجتماعی کی حس سدا رہتی اور پرورش
پاتی ہے ، کیونکہ صلوٰۃ با جماعت سے مقصود ہی یہ ہے کہ
شرکاء جماعت میں اپنے مرتبہ و مقام ب نسلی حیثیت کے کوئی
احساس باقی نہ رہے ۔ مثلاً بونہی سوچے کہ حبشی ہندوستان
کا وہ برہمن جس کو اپنے شرف ذات کا غرہ ہے ، اگر ہر دور
ایک اچھوت کے پہلو بہ پہلو کھڑا ہونے لگے تو ہمارے دیکھنے
ہی دیکھتے کیسا زبردست انقلاب رونما ہو جائے گا ۔
نوع انسانی ایک ہے ، اس لیے کہ وہ محیط برکل ذات جس نے
ہر شے کو اپنے دامن میں لے رکھا ہے ، جو بحر 'ار'
کی خالی اور اس کا سہارا ہے ، ایک ہے (۱۱۶) ۔ لہذا
قرآن مجید نے نسل اور قوم اور شعوب و قبائل کی تقسیم کو

۱۱۶ - گویا توحید اساس ہے وحدت انسانی کی ۔ ملاحظہ ہو
آگے چل کر 'چوٹا خطبہ' - مترجم

تعارف کا ایک دربعہ ٹھہرایا (۱۱۷) تو اس کی وجہ بھی یہی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ اسلام میں صلوٰۃ باجماعت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس سمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں۔ اپنی اس وحدت کی ترحمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے، اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ سچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔

۱۱۷۔ انا جعلنکم شعوباً و قبائل لتعارفوا (۶۹ : ۱۳)

چوتھا خطبہ

خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت (۱)

قرآن مجید نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے ہی سادہ اور مؤثر انداز میں زور دیا اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے (۱) اس کی تقدیر کا ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے۔ یہاں بہ حیثیت ایک یکتا انفرادیت، انسان کے بارے میں اس کا یہی نظریہ ہے جس کی بنا پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے (۲)، نہ یہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش سے سوا کچھ ملے (۳) اور جس کے پیش نظر قرآن پاک نے کنارے کا (۴) تصور رد کر دیا۔ چنانچہ تین باتیں ہیں جو از روئے قرآن واضح طور پر ہمارے سامنے آ جاتی ہیں:

(۱) اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے:

ثم اجتبه ربہ فتاب الیہ وھدی ۝ (۲۰ : ۱۲۲)

(ب) ثانی یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفہ اللہ

فی الارض ہے:

واذ قال ربک للملئکۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ

قالوا اتجعل فیہا من یفسد فیہا و یسفک الدماۃ

۱۔ انگریزی میں انسانی 'انا'، اس کی آزادی و اختیار اور

بقائے دوام۔ مترجم

۲۔ یعنی اس لحاظ سے کہ انسان نہ روح ہے نہ بدن

بلکہ روح اور بدن دو مظہر ہیں اس وحدت کے جسے ہم

انسان۔ یا خودی۔ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم

۳۔ الا تزر وازرة وزر اخرى ۝ (۵۳ : ۳۸)

۴۔ وان لیس للانسان الا ماسی ۝ (۵۳ : ۳۹)

۵۔ مسیحی۔

و نحن نسبح بحمدك ونقدس لك* قال اني اعلم
مالا تعلمون ۝ (۲ : ۳۰)

و هو الذي جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم
فوق بعض درجات لعلوكم في ما انتم* (۲ : ۱۶۵)

(ج) ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے
اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :

ان عرضا الامانة على السموات والارض والحمال
فانهم ان يحملنها واشقن منها وحملوها الانسان*
انه كان ظلوماً جهولاً (۲۳ : ۷۲)

یہیں ہمہ پہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اسلامی فلسفہ
کی تاریخ میں شعور انسانی کی وحدت (۶) کا مسئلہ جسے گویا
اس کی شخصیت کا مرکزی نقطہ تصور کرنا چاہئے (۷) ، کبھی
زیر بحث نہیں آیا ۔ متکلمین کا خیال تھا کہ روح یا جو مادے
کی ایک بڑی ہی لطیف شکل ہے یا محض عرص اور اس لیے
حسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے ۔ لہذا قیامت کے دن
اس کی ہر سے تخلیق ہوگی ۔ حکماء اسلام یونانی فلسفہ کے
زیر اثر تھے ۔ رہے دوسرے مذاہب فکر جو اس سلسلے میں
قابل شور بات یہ ہے کہ جسے جیسے دنیا ہے اسلام میں وسعت
پیدا ہوئی ، اس میں مختلف العقیدہ ملتیں شامل ہوتی گئیں ،
مثلاً یہودی ، زرتشتی ، نسطوری (۸) ۔ لیکن ان ملتوں کے ذہنی
منہج نشر کی تسکیل میں چونکہ ایک ایسی ثقافت نے
حصہ لیا تھا جو اپنی ابتدا اور نشو و نما دونوں لحاظ سے
معمومی الاصل (۹) تھی اور جس نے دن ہا قرن سے وسطی اور

۶ - جو گویا سرچشمہ ہے ہرے احساسات و انوار کا ۔ مترجم

۷ - ملاحظہ ہو دیباچہ ' اسرار خودی ' طبع اول ۔ مترجم

۸ - عیسائی ۔ مترجم

۹ - انگریزی میں Magian - یہ وہ اصطلاح ہے جسے مسیحیوں
نے اس تہذیب کے لئے وضع کیا جو ابراہام میں زرتشتی اور پھر آگے
جس کو زرتشتی مذہب میں جیسے جیسے تبدیلیاں پیدا ہوتی گئیں ،
ان کے باعث وجود میں آئی ۔ ہماری اصطلاح میں ' عجمیت ' ملاحظہ
ہو تصریح ' ۱ ' ۔ مترجم

مشرقی ایشیا پر غلبہ حاصل کر رکھا تھا، لہذا اس کی روح پر
دوئی ہی دوئی چھائی ہوئی تھی۔ چنانچہ اس دوئی کی تیوری
بہت جھٹک ہمیں الہیاتِ اسلامیہ میں بھی نظر آجاتی ہے۔
یہ صرف تصوف تھا جس نے کوشش کی کہ عبادات و
ریاضت کے ذریعے وارداتِ باطن کی وحدت تک پہنچے۔ قرآن کے
نزدیک یہ وارداتِ علم کا ایک سرچشمہ ہیں (۱۰) جن میں
ہمیں دو اور یعنی عالمِ تاریخ اور عالمِ فطرت کا اضافہ
کر لینا چاہیے۔ اب اگر صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیکھا
جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاج کے نعرہ "انالہو حق"
میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین
یعنی ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدۃ الوجود کے رنگ میں
کی، لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو مے سنیوں (۱۱)
نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے
ہیں (۱۲)، ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہیدِ صوفی
نے انالہو کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اسے
ذاتِ الہیہ کے وراءِ لورا ہونے سے انکار تھا۔ لہذا ہمیں اس
کی تعبیر اس طرح کرنی چاہئے جیسے قسمر درہ میں واصل
ہو گیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا ادراک، مدد سی الاعمال
اذہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر
شخصیت پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔
اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج
ان الفاظ میں متکلمین کو دعوتِ مبارزت دے رہا تھا (۱۳)۔ آج کی
یہی مذہب کا مطالعہ کیا جاتا ہے جو اس میں کچھ ویسی ہی
مشکلات پیش آتی ہیں (۱۴) مثلاً یہی ایک مسئلہ کہ حلاج نے کوز
حن احوال سے ہذا ان میں ابتدا ہے تو اگرچہ کوئی بات ایسی نظر

۱۰۔ ملاحظہ ہو ختبہ اول، ص ۱۱۱ ہذا آگے حل کر سکتے

پہنچم۔ مترجم

۱۱۔ M. Maasignon

۱۲۔ کتاب الطوائف۔ مترجم

۱۳۔ اس لیے کہ وہ خودی کے مسکر تھے۔ مترجم

۱۴۔ جیسی متکلمین کو۔

نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے ، لیکن جب میں احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے عشر مراتب ایسے ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں ۔ ان خلدون نے مدت ہوئی محسوس کر لیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لیے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو و اوقع مؤثر ہو ۔ جدید نفسیت کو بھی اگرچہ اس قسم کے کسی منہاج کی ضرورت کا اعتراف ہے ، لیکن اس کا قدم ابھی اس اکتاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتب شعور کی خصوصیات کیا ہیں (۱۵) ۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیقی علمی منہج پر کی جائے ، جیسے مثلاً حلاج کو پیش آنے اور جو اگر علم کا ایک سرچشمہ ہیں یہی تو ہم ان سے کوئی وائدہ نہیں اٹھا سکتے ۔ بعید الہیت کے وہ تصورات بھی جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے ربط و مضبوطیات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عملاً مردود ہو چکی ہے ، ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں ، جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے (۱۶) ۔ لہذا ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے ۔ ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر حبیب ایک تمام فکر از سر نو غور کریں ۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جسوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی (۱۷) ، لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو مسد حال الدین الفانی کو جو اسلام کی حیات ملی اور حیات ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے (۱۸) ۔ ان کا مطلع بصر بڑا وسیع تھا اور اس لیے

۱۵ - ملاحظہ ہو خطبہ اول ۔ مترجم

۱۶ - یعنی عہد حاضر کا ۔ مترجم

۱۷ - لہذا 'محمد اللہ السلفہ' کی تصنیف ۔ مترجم

۱۸ - مشرق علی حد مغرب میں عمر بھر کے سفر و سیاحت کے

یہ کوئی مشکل بات نہیں تھی کہ ان کی ذات گرامی ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک جیتا جاگتا رشتہ بن جاتی۔ ان کی ان تھک کوششیں اگر صرف اسی امر پر مرکوز رشتیں کہ اسلام نے نوعِ انسانی کو جس طرح کے عمل اور اہان کی نشین کی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے تو آج ہم مسلمان اسے پاؤں پر کہیں زیادہ مضبوطی کے ساتھ کھڑے ہوتے۔ بہر حال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علمِ حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی ارادی رائے پر قرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علمِ حاضر کے نئی نظر کس رنگ میں کرنی چاہئے، خواہ ایسا کرتے ہیں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہی امر اس خطبے میں شامی سامنے ہے (۱۹)۔

فکرِ حاضر کا مطالعہ کیجیے تو یہ صرف بریڈلی (۲۰) ہے جس نے اس امر کے بہترین شواہد مہیا کیے ہیں کہ خودی کی فی الاصل کوئی حقیقت نہیں، 'مطالعہ' اخلاق' (۲۱) میں تو وہ اس کا وجود تسلیم کرتا ہے، لیکن 'منطقی' (۲۲) میں اسے ایک علمی مفروضے سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ 'حقیقت اور شہود' (۲۳) میں البتہ اس نے خودی کی حقیقت پر نہایت گہری نظر ڈالی ہے، بلکہ اس بحث میں کہ خودی کیا ہے اور اس کی ماہیت کب، ہریدلی کی اس بحث کے دو ابواب کو ایک طرح سے دور حاضر کا 'اپنشد' تصور کرنا چاہئے جو گویا حیوانیت کی عدم حقیقت کے بارے میں لکھے گئے۔ ہریدلی کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ تعارض سے پاک ہو، بنی محسوسات و مدرکات کا مرکز مثناعی (۲۴)۔ جیسا کہ

۱۹۔ علمِ حاضر کے پیش نظر ماضی تعلیمات کی تعبیر نہ

— مرجع

Ethical Studies - ۲۱ Bradley - ۲۰

Appearance and Reality - ۲۲ Logic - ۲۲

۲۳۔ جسے ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔

نورانی کا نام

اگر ہم اس کی تحقیق و تنقید کی ہے ، چونکہ تعبر و ثبات کے ذریعہ تطبیق اخداد کا حاصل ہے ، لہذا ثابت ہوا کہ حوی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں ۔ ہم اس باب میں جو پیشی ذخیرہ قائم کریں گے ، اسے احساس کہیں ، تسخیر ذات سے تعبیر کریں ، روح ٹھہرائیں یا مشیت کا نام دیں ، اس کا جائزہ تو انہی فکر ہی کے ماتحت لیا ہو گا ۔ لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے (۲۷) اور نسبتوں کے لیے تعارض و تضاد (۲۸) ۔ مگر پھر اسے بے دردانہ منصف کے باوجود جس کی رو سے خودی کی حقیقت (۲۷) محض ایک طور پر اور انتشار و پراکندگی کے اور تجزیہ نہیں رہتی ، برعکس کو اعتراف کرنا پڑا کہ کسی نہ کسی معنوں میں وہ ایک حقیقت ضرور ہے ، یعنی ایک اصل انکار امر و منی ۔ بات یہ ہے کہ بحال متناہب تو خودی یقیناً ایک ذاتیں سے وحدت حیات ہے ، لیکن ایک زیادہ جہد آئیں ، زیادہ مؤثر ، زیادہ متوازن اور اسے آپ میں زیادہ یقین وحدت کی آرزو اس کی فطرت میں داخل ہے ۔ ہوں بھی کسی معنوم کہ ایک کامل و مکمل وحدت کے حصول میں اسے کس کس ماحول سے گزر کرنا ضروری ہے ۔ اپنے ربط و نظام (۲۸) کی موجودہ صورت میں تو اس کا اضطراب بوجہ قائم رہ سکتا ہے کہ بندہ کے سہارے مسلسل اسیراجب کا مسلسل رد آ رہی ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک معمولی سا ماحول بھی اس کی وحدت درہم برہم گزر دیتا ہے ، بلکہ ایک اسی تو ہوتی (۲۹) کی حیثیت سے جو اعتدال و احتیاط اور اپنے آپ کو قابو میں رکھنے کی اہل ہے ، اس کی فتنے کے لیے بھی کافی ہو گا ۔ وہیں ہمہ فکر جس پہلو سے بھی اس کا تجزیہ کرے ، پھر احساس خودی قائم اور برقرار رہے گا ۔ یہ احساس اتنا

۲۵۔ اس لیے کہ ہر فکر اپنی جگہ پر ایک حکم ہے ، ایک

تسلیمی منطقی ۔ مترجم

۲۶۔ لہذا اس کی حیثیت اضافی ٹھہری ۔

۲۷۔ کیفیات ذہنی پر مشتمل ۔

۲۸۔ حیاتی اعتبار سے ۔ مترجم

۲۹۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ب' ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

قوی ہے کہ پروفیسر بریڈلے کو بھی چار و ناچار اس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔

لہذا محسوسات و مدركات کا مرکز متناہی ایک حقیقت ہے، گو اس حد تک نازک اور عمیق کہ یہ حقیقت عقل کی گرفت میں نہیں آتی۔ اندرس صورت دیکھنا چاہیے اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔ سب سے پہلی تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن کیفیات نفسی کا وجود ایک دوسرے سے الگ تھلگ یعنی با شمدگر منضصل تو ہے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے لیے کچھ معدوں کا حامی اور دھم متعلق۔ انہیں اس بیچ در بیچ کی کے شون و طوار کہے جسے ہم نفس^(۳۰) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر ان با شمدگر وابستہ کیفیات یا ہوں کہنے کہ حوادث کی وحدت نامیہ ایک خاص قسم کی وحدت ہے اور اس لیے مادی اشیاء کی وحدت سے اساساً مختلف جن کے اجزا ایک دوسرے سے الگ تھلک بھی قائم رہ سکتے ہیں۔ لہذا ان (۳۱) کی کوئی دوسری مثال بھی میں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہمارا ایک عینہ دوسرے عینہ کی دائیں یا دائیں جانب واقع ہے (۳۲)، نہ یہ کہ جسے جسے ہم آکرہ سے دور ہونے چلے جائے ہیں، باج کے حسن و جمال سے ہری لطف الدوری میں کمی واقع ہوتی جاوے۔ مکان کے متعلق بھی میرے خیال کو مکان مکان سے کوئی نسبت نہیں، بلکہ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ ایسے کئی نظامات مکان کا تصور کر سکے۔ پھر عالم داری میں ہمارا تصور مکان کچھ اور ہوتا ہے، عالم خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں ہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ یک دوسرے میں بدل، نہ ایک دوسرے پر حاوی۔ اس لیے کہ جسم کا تعالیٰ تو حسبِ ہوا ایک ہی مکان سے

۳۰۔ یا ذہن۔ مترجم

۳۱۔ کیفیات نفسی۔ مترجم

۳۲۔ مادی اشیاء کی طرح۔ مترجم

ہوگا ، دوسے نہیں ہو سکتا ، لہذا خودی کو ان معنوں میں
 بھی مکانات محدود ٹیپہرانا جائز نہیں ، جن میں جسم کو ۔ اب
 حوادث کا وقوع بھی خواہ ان کا تعلق نفس انسانی سے ہو
 یا عالم معرفت سے زمانے ہی میں ہوگا ۔ مگر پھر اس کے
 باوجود خودی کی مدت زمانی^{۳۲} طبیعی حوادث کی مدت زمانی سے
 اسات مختلف ہوگی ۔ طبیعی حوادث کی مدت زمانی تو ایک
 سمیت حاضرہ ہے اور مکان پر ممتد ۔ لیکن خودی کی مدت
 زمانی اس کے داخل میں سرگوز اور اپنے ہی مخصوص انداز میں
 حل اور مستقبل سے وابستہ ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی
 بھی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے متعدد نشانات
 پیشور جاتا ہے (۳۳) جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدت
 زمانی کا (۳۴) اندازہ کر لیتے ہیں ۔ مگر یاد رہے کہ یہ
 نشانات محض علامت ہوں گے اس مدت زمانی کی ، نہ کہ
 شانے خود وہ مدت زمانی ۔ حقیقی مدت زمانی (۳۵) کا تعلق
 خودی اور صرف خودی سے ہے ۔

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت ،
 اس کے خنا یا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی
 اپنی ایک یکتا حیثیت ہے ۔ فرض کیجیے آپ کوئی نتیجہ
 قائم کرنا چاہتے ہیں ۔ اندر بہ صورت ضروری ہے کہ اس
 منطقی قضیے کے (۳۶) دونوں مقدمات آب کے ، یعنی ایک ہی
 ذہن میں جمع ہوں اور وہ انہیں قبول بھی کر لے ۔ مثلاً اگر
 یہ قضیہ کہ ' انسان فانی ہے ' صحیح ہے اور یہ بھی کہ
 ' قرآن انسان ہے ' تو اس سے کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوگا
 جب تک یہ دونوں قضایا ایک ہی ذہن میں جمع نہ ہوں ۔
 بعد کر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی

۳۳ ۔ عالم خارجی میں ۔ مترجم

۳۴ ۔ کہ اس کے وقوع میں کتنا وقت صرف ہوا ۔ مترجم

۳۵ ۔ یا استدام کیونکہ زمانے کا تعلق ہماری حیات معاشرہ

سے ہے ۔ مترجم

۳۶ ۔ جس سے وہ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں ۔

خواہش ہوگی اور اس کا پورا ہونا میری ہی خواہش کا پورا ہونا۔ لہذا اس سے لطف حاصل ہوگا تو مجھے کو، حتیٰ کہ اگر ساری دنیا بھی اس کی خواہشمند ہوتی اور اپنی یہ خواہش پوری کر لیتی جب بھی مجھے اس کی ویسی ہی طلب رہتی اور اس وقت تک دور لہ ہوتی جب تک میں اسے پورا نہ کر لیتا۔ یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندانِ ماز مجھ سے ہمدردی کا اظہار کرے، لیکن درد کا احساس تو مجھے کو ہوگا، دندانِ ساز کو نہیں ہوگا۔ لہذا میرا حظ اور میرا کرب، علیٰ ہذا میری خواہشات، میری خواہشات ہیں اور میرا حظ و کرب، دوسروں کا نہیں، یعنی میری ہی انفرادی خودی کا تار و پود۔ ایسے ہی میرے احساسات، میری نفرت اور میری محبت، میرے احساسات، میری نفرت اور میری ہی محبت ہے، جیسے میرے فیصلے اور میرے عزائم میری اور صرف میری ذاب کا حصہ۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کر دے، یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر لے۔ میں اگر آپ کو پہچان لینا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں۔ لہذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچانا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا، دوسروں کے تجربات اور واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیات نفسی کا بھی بے مثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ 'میں' سے کرتے ہیں اور جس سے نفسیات کا یہ بنیادی مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ اس 'میں' یا 'ان' یا 'خودی' کی ماہیت کیا ہے۔

الہیاتِ اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے اسامِ عزالی شارح اعظم ہیں، 'خودی' یا 'ان' کی حیثیت ایک مادہ، ناقابلِ تجزیہ اور ناقابلِ تحول جوہر روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کابیناً مختلف، علیٰ ہذا مرورِ زمانہ کے اثرات سے سرتاسر آزاد تصور کیا جاتا تھا۔ گویا خیال یہ تھا کہ ہماری وارداتِ شعور اگر ایک وحدت ہیں

تو اس لیے کہ ہماری کیفیت نفسی اس سادہ سی شے (۳۷) کی گونا گوں صفات ہیں جو ان کی بہیم آمد و شد کے باوجود حوں کی توں قائم اور برقرار رہتی ہے۔ لہذا میں نے آپ کو پہچانا تو صرف اس لیے کہ جب پہلے پہں میں نے آپ کو دیکھا اور پھر جب اس دیکھنے کی یاد از سر نو تازہ ہو گئی تو اس اثنا میں میں جوں کا توں قائم اور برقرار ، با دوسرے لمٹاؤں میں یہ کہ استمرار کرتا رہا۔ لیکن اس مذہب الہیات کو نفسیات سے انی دلچسپی نہیں تھی جتنی ما بعد الطبیعیات سے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم روح کا وجود خواہ اس لیے تسلیم کر لیں کہ اس طرح واردات شعور کی توجیہ ہو جاتی ہے ، خواہ اس لیے کہ وہ اساس ہے بقائے دوام کی ، اس سے نفسیات ہی کی کوئی عرض پوری ہوتی ہے ، نہ ما بعد الطبیعیات کی۔ جدید فلسفہ کے طلب ان مغالطوں سے بخوبی واقف ہیں جن کا متل محض سے کٹر اریکب ہوتا رہتا ہے اور جن کی وضاحت کانٹ نے کر دی ہے۔ وہ کہتا ہے یہ 'میرا خیال' جو ہمارے ہر خیال کا مستلزم ہے (۳۸) محض ایک ضابطے کی باب ہے (۳۹) اور اس لیے ہر خیال کی شرط ضروری۔ لیکن ایک ضابطے کی شرط کو حقیقت ٹھہرانا منطقی اعتبار سے کوئی حجت نہیں اور اس لیے سر ۵ سر ۵ قابل قبول (۴۰)۔ پھر قطع نظر اس سے کہ محسوسات و مدرکات کے اس حامل (۴۱) کے باب میں کانٹ کا نصیحت بھر ٹھیک ہے یا غلط ، کسی شے کا ناقابل تجربہ ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ شے مذکور عرفانی ہے۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے یہ ناقابل تجربہ شے جیسا کہ کانٹ ہی نے

۳۷۔ یعنی روح۔

۳۸۔ کیونکہ ہر ان الفاظ کے ہم کسی خیال کا اظہار نہیں کر سکتے۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ج'۔ مترجم

۳۹۔ اظہار خیال کے لیے۔ یہ نہیں کہ ان الفاظ کا اشارہ صیح مع کسی وجود کی طرف ہو۔ مترجم

۴۰۔ لہذا ثابت ہوا کہ خودی کی کوئی حقیقت نہیں۔

ملاحظہ ہو اوپر تصریح 'ج'۔ مترجم

۴۱۔ یعنی روح بقول اشاعرہ۔ مترجم

لکھا ہے کسی شدید کیفیت کی طرح رفتہ رفتہ خود ہی کا عدم، یا دفعتاً نیست و نابود ہو جائے۔ یوں بھی روح کے بارے میں اس سکونی نظریے (۴۲) سے نفسیات کا کوئی مقصد پورا نہیں ہوتا۔ لہذا اس سلسلے میں پہلی مشکل تو یہی ہے کہ ہم نے وارداتِ شعور کے جملہ عناصر کو روح کی گونا گوں صفات سے تعبیر کیا۔ بعینہ جس طرح مادی اشیا کے وزن کو ان کی صفتِ ٹھہرا پا جاتا ہے، حالانکہ مشاہدتاً دیکھا جائے تو ہمارے محسوسات و مدرکات وہ اعمال ہیں جو ہمیشہ کسی امر پر دلالت کرتے ہیں (۴۳)۔ لہذا ان کا ایک مخصوص وجود ہے۔ امرڈ (۴۴) کہا اور اس کا یہ کہنا کس قدر صحیح ہے کہ ”یہ اعمال اپنے دنیا کے صورت کر ہیں، کسی پہلے سے موجود دنیا کے نئے خدوخال نہیں“۔ لیکن بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ محسوسات و مدرکات کی ماہیت فی الواقع صفات کی ہے، جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح میں یہ صفات کیسے پیدا ہوئیں؟ علیٰ ہذا یہ کہ ہمارے پاس اس میں ان کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ ہم اس کی توجیہ کریں گے تو کیوں کر؟ اس لیے کہ وارداتِ شعور سے تو ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ خودی ایک جوہر روحانی ہے۔ علاوہ ازیں ہمارا مفروضہ یہ تو یہی تھا کہ اگر ایسا کوئی جوہر ہے بھی تو وارداتِ شعور میں اس کا اظہار نہیں ہوتا (۴۵)۔ ایسے ہی یہ بھی غیر اغلب ہے کہ ہمارا جسم مختلف اوقات میں مختلف روحوں کے تابع رہے۔ ۴۲۔ اس نظریے کی رو سے بعض ایسے مظاہر، مثلاً متبادل شخصیات کی توجیہ بھی ناممکن ہو جائے گی، جن کے متعلق ۴۳۔ کہ وہ نتیجہ ہیں ارواحِ خبیثہ کے کسی جسم پر ۴۴۔ لیے تصرف کا۔

۴۲۔ کہ وہ ایک ماکن و جامد وجود ہے اور یہاں سے ہانکل الگ تھلک۔ اس میں حرکت ہے نہ نہیں۔ مترجم

۴۳۔ نہ کہ صفات۔ ۴۴۔ Laird

۴۵۔ مطلب یہ ہے کہ بحیثیت ایک وجود ہم روح سے ہانکل نا آتے ہیں۔ ہمیں کبھی اس سے سابقہ نہیں پڑتا، وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے۔ مترجم

باب ہمہ یہ صرف ہماری واردات شعور ہیں جن سے اس امر کا انکشاف ہوگا کہ خودی کی حقیقت کیا ہے اور اس لیے آئیے اس باب میں نفسیات حاضرہ سے رجوع کریں۔ ولیم جیمز نے تو شعور کو 'جوئے خیال' سے تشبیہ دی ہے، یعنی پیہم تغیرات کی اس آمد و شد سے جس کے شعور میں اس کے تسلسل کا احساس برابر قائم رہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے یہ کوئی اصول ہے جو ہمارے محسوسات و مدرکات کو باہم مجتمع رکھتا اور حیات ذہنی کے مسلسل پہاڑ میں باہمدگر 'گرہیں لگانے' ہوئے، ان کا رشتہ ایک دوسرے سے جوڑ دیتا ہے (۴۶)۔ لہذا خودی کیا ہے؟۔ ہمارے ذاتی احساسات، اور اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ، جس کا ہر ارتعاش خواہ موجود ہو، خواہ گزرتا ہو، ایک ناقابل تجزیہ وحدت ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کار فرما رہتے ہیں (۴۷)۔ حاصل کلام یہ کہ ہم جسے خودی کہتے ہیں وہ ایک گزرتے ہوئے ارتعاش کا ابھرتے ہوئے ارتعاش اور اس ابھرتے ہوئے ارتعاش کا بعد میں ابھرنے والے ارتعاش سے کام لینے کا عمل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیات ذہنی کے بارے میں ولیم جیمز کا یہ بیان بڑی ذہانت اور فطانت پر مبنی ہے لیکن میری رائے میں وہ شعور پر جیسا کہ ہمیں فی الواقع اس کا شعور ہوتا ہے، منطبق نہیں ہوتا۔ شعور ایک وحدت ہے اور حیات ذہنی کی شرط اولین (۴۸)۔ وہ لک الگ اجزا کا مجموعہ نہیں کہ ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں۔ لہذا شعور کے اس نظریے سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا، دوسرے اس سے محسوسات و مدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے (۴۹)۔

۴۶۔ تا کہ اس کا تسلسل قائم رہے۔ مترجم

۴۷۔ یعنی وہ بیک وقت علم اور حافظے کا ایک عمل ہے

۔ مترجم

۴۸۔ کیونکہ اگر شعور ہے تو حیات ذہنی بھی ہے۔ مترجم

۴۹۔ یعنی نفس مدرکہ کا۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

۱۔ اس لئے کہ خیالات کی آمد و آمد تو مسلسل ہے جاری ہے۔ جب ایک خیال پیدا ہوتا ہے تو دوسرا سرے سے عائب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ گزرتا ہوا خیال کسی حاضرانہ خیال سے کسی طرح کام لے گا اور اسے اپنی خبر دے گا؟ یہاں وہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے نزدیک خودی محسوس و مدرکات کی اس کثرت سے (۵۰) جو باہر دگر بیوست رہتی ہے، کوئی الگ نخلک اور بالا تر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطالب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی سے کا ادراک کرتے، یا اس پر حکم لگاتے، یا کوئی ارادہ کرنے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی اس سے اثر بدبری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ اثر آفرینی اور اثر بدبری کی اس کشمکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ عرگز نہیں، برعکس اس کے وہ ایک رہتا توانائی کی طرح اس میں شامل رہے گی۔ لہٰذا اس کے یہی تجربات اور واردات ہیں جس سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم و ضبط کا راستہ نکلتا ہے۔ قرآن مجید میں بھی خودی کے اس رہنا و ظیفے کی طرف واضح اشارہ موجود ہے :

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۚ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

وَمَا أُولَٰئِكَ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ (۱۷ : ۸۷)

مگر پھر لفظ 'امر' کا مطلب سمجھنے کے لیے ہمیں اس امر کو دراموش نہیں کرنا چاہیے جو قرآن پاک نے امر (۵۱) اور خالق میں کیا ہے۔ برہنگل اپنی سن (۵۲) کو اسوس ہے کہ انگریزی زبان میں ایک ہی لفظ ہے (۵۳) جس سے اس نے

۵۱۔ یہ حیثیت کیفیاتِ نفسی کے۔

۵۲۔ آیات بالا کے انگریزی ترجمے میں Command

۵۳۔ Pringle Pettison - ۵۲ Creation

کا اظہار کیا جاتا ہے جو خدا کو ایک طرف کائنات سے جس کا خاصہ ہے امتداد اور دوسری جانب انسانی خودی سے ہے ۔ لیکن عربی زبان میں خوش قسمتی سے دو لفظ موجود ہیں ایک 'خلق' دوسرا 'امر' اور جو ان دونوں صورتوں کے لیے مخصوص ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور خلاق^{۵۴} کا اظہار ہم انسانوں پر ہو رہا ہے ۔ خلق کے معنی ہیں آفرینش ، پیدا کرنا ۔ امر کے ہدایت ، رہنمائی ۔ جب ہی تو قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ خلق اور امر دونوں اسی کے ہاتھ میں ہیں (۵۴) ۔ پھر اوپر کی آیت میں بھی جس کا حوالہ ہم ابھی دے آئے ہیں ، روح کی حقیقی ماہیت کا اظہار لفظ 'امر' ہی سے کیا گیا ہے ، کیونکہ اس کا سرچشمہ بڑی تو ذات الہیہ ہی کی قدرت اور خلاق ہے ، گو ہم نہیں جانتے تو یہ کہ امر الہی کی کارفرمائی نے ان وحدتوں کی شکل کیوں اختیار کی جن کو ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں ۔ بعینہ لفظ 'رئی' میں بھی ضمیر متکلم کے استعمال سے خودی کی ماہیت اور کردار کی کچھ اور وضاحت ہو جاتی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تعیرات کے جو باعتبار ایک وحدت خودی کی حد وسع ، توازن اور اثر آفرینی میں پیدا ہوتے ہیں (۵۵) ، اس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے ۔ "کلّٰ بعمل علی" ۔ کہ "فریک اعلم بمن ہو اھدی سبیلاً" (۱۷ : ۸۴) ۔ لہذا میری جست کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں (۵۶) ، میں سے ہیں ، عمل ہوں (۵۷) ۔ میرے محسوسات و مدركات کیا ہیں ؟ افعال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرنا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ

۵۴ ۔ الا له الخلق و الامر (۵۴ : ۵۴)

۵۵ ۔ اور جس سے اس کی ہستی اکثر متزلزل ہو جاتی ہے

— مترجم

۵۶ ۔ جیسا کہ مادِ یقین سمجھتے ہیں ۔ مترجم

۵۷ ۔ جیسا کہ طبیعیات حاضرہ کی رو سے اہل مائنا پڑے گا

— مترجم

ان میں کوئی رہنہ مقصد کام کر رہا ہے (۵۸)۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین^{۵۹} رویے میں پوشیدہ ہے۔ میں کوئی شے نہیں کہہ آپ ایک شے مکانی کی طرح میرا ادراک کریں یا بہ ترتیب زمانی واردات کے ایک مجموعے کی طرح میرا جائزہ لیں۔ آپ اگر سچ سچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہو گا۔ آپ کو دیکھنا ہو گا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا، یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے۔ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا۔ ہونہی آپ میری ذات کی ترجمانی کریں گے، مجھ کو سمجھیں اور جان لیں گے (۶۰)۔

دوسرا اہم سول جو اس بحث میں ہمارے سامنے آتا ہے یہ کہ (۶۱) زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی کے صدور^{۶۰} کیونکر ہوئے؟ اس بحث میں بھی قرآن ہی کے ارشادات بالکل صاف اور واضح ہیں :

ولقد خلقنا الانسان من ملة من طين ثم جعلناه
نطفه فی قرار مکین ۖ ثم خلقنا النطفة علقہ فخصب
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام
لحمًا ۖ ثم انشاه خلقا آخر ۖ فتبارک الله احسن
المخالقین ۝ (۲۳ : ۱۴-۱۲)

اس 'حقائق آخر' کا نشو و نما نظام جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ ہستی جن کے اندر سے

۵۸۔ اور اس لیے اس کو کسی راسخے پر ڈال دیتا ہے۔

۵۹۔ بر عایت اصطلاح قرآنی 'امر' ملاحظہ ہو تفسیر 'ب'،

مترجم

۶۰۔ آدمی دید است باقر ہوست است

دید آن باشد کہ دید دوست است

جملہ تن را در گداز اندر بصر

در نظر رو، در نظر رو، در نظر

— رومی

۶۱۔ اگر خودی و الواقع ایک حقیقت ہے تو۔

ایک عمیق تر خودی (۶۲) مجھ پر عمل کرتی اور مجھے اس امر کا موقعہ دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات و مدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سمو ڈالوں۔ لہذا کیا دیکارت کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ بھگ اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر ہم وابستہ ؟ ذاتی طور پر تو میری رائے یہی ہے کہ ہمارا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی مستقل بالذات وجود ہے ، سرتاسر بے بنیاد ہے۔ اس کی کوئی دلیل ہے تو یہ کہ میرے حواس کی میری اپنی ذات کے سوا تمام تر نہیں تو ایک جروی علت مادہ بنی ہے اور یہ جو کچھ میرے سوا ہے وہ بعض ایسی صفات سے متصف جن کو صفات اولیٰ^۱ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جن کو ہم اپنے بعض حواس کے عین مطابق پاتے ہیں۔ وحشی یہ بات کہ اگر یہ صفات سچ سچ اس میں موجود ہیں تو ہمارے پاس اس کا ثبوت کیا ہے ؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ علت و معلول میں کچھ نہ کچھ مشابہت تو ضرور ہونی چاہیے ، حالانکہ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اگر میری کامیابی سے کسی کو دکھ پہنچتا ہے تو وہ کیا مشابہت ہے جو میری کامیابی اور اس کے دکھ میں پائی جائے گی۔ مگر پھر اپنی روز مرہ کی زندگی ، علیٰ ہذا علوم طبعیہ میں چونکہ ہم نے یہی فرض کر رکھا ہے کہ مادے کا وجود اپنی جگہ پر مستقل ہے ، لہذا آئیے ہم بھی عارضی طور پر فرض کر لیں کہ روح اور بدن دونوں کی ہستی مستقل بالذات ، لیکن اس کے وجود کسی نہ کسی پر اسرار طریق پر ایک دوسرے سے وابستہ ہے۔ دے کارت پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا (۶۳) اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے ماریت^۲ سے قبول کیے۔ لیکن روح اور بدن کے متعلق اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ دونوں کی ہستی ایک

۶۲۔ یعنی ہماری اپنی ذات ، 'انا' ، میں'۔ مترجم

۶۳۔ کہ روح اور بدن دو الگ الگ وجود ہیں۔ مترجم

تشکیلِ جَدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

دوسرے سے آزاد ہے ، روح بدن سے کوئی اثر قبول کرتی ہے ، نہ بدن روح سے ، تو اس کا مطالب یہ ہوگا کہ روح اور بدن دونوں کے تغیرات پہلو بہ پہلو جاری رہنے ہیں ، بعینہ جیسے دو متوازی خطوط ایک دوسرے کے محاذ میں واقع ہوں اور جس کی وجہ شائد کوئی پہلے سے قائم شدہ توانائی ہے ، جیسا کہ لائب نرس کا خیال تھا ۔ مگر جس کے ممانعت یہ ماننا لازم آئے گا کہ روح بدن کا مشاہدہ کرتی ہے تو محض انفعالی طور پر ۔ برعکس اس کے اگر یہ کہا جائے کہ روح اور بدن دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں تو جب بھی ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی جس کی بنا پر ہم اس امر کا فیصلہ کر سکیں کہ عمل و تعامل کے اس سلسلے کی ابتدا کہاں ہوتی ہے اور وہ جاری رہتے ہیں تو کیسے ؟ علیٰ ہذا یہ کہ اس میں پہل کرتا ہے تو کون ؟ روح بدن کا کوئی عضو ہے جو اپنی عضوی ضروریات کے لیے اس سے کام لیتا ہے یا بدن روح کا آلہ کار ؟ بطریقہ تعامل کی رو سے تو یہ دونوں مفروضے یکساں طور پر صحیح ہوں گے ، گو لانگے (۶۴) کا نظریہ "عواطف" یہی تھا کہ اس تعامل میں پہل بدن ہی کی طرف سے ہوتی ہے ، لیکن پھر کہے حقائق ہیں جن سے اس نظریے کی تردید ہو جاتی ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ۔ ہم یہاں اتنا ہی عرض کر سکتے ہیں کہ فرض کیجئے پہل بدن ہی کی طرف سے ہوتی ہے جب بھی ہمارا ذہن برضا و رغبت کسی حدیث میں شریک ہوتا ہے تو اس وقت جب اس کا اشو و نما ایک خاص مرحلے تک پہنچ جاتا ہے ۔ چنانچہ یہی بات ان مسہجات کے بارے میں بھی کسی جائزے کی جو لگاتار ذہن پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں ۔ لہذا یہ امر کہ کسی جذبے کی شدت میں اضافہ ہوگا یا کوئی مسہج لگاتار اپنا کم کرتا رہے گا ، اس امر پر موقوف ہے کہ ہم کہاں تک اس سے التفت کرتے ہیں اور اس لیے بہ دھن ہی کی رضامندی ہے جس سے بالآخر کسی جذبے یا مسہج کی قسمت

کا فیصلہ ہو جاتا ہے (۶۵)۔

لہذا تعامل ہو یا متوازیّت^۵ ، یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ ہر ناکافی ہیں اس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب سر سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہو گا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں ، نہ ایسا کوئی خط کینچ سکیں گے جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اس میں ذہن کا حصہ کتنا تھا اور جسم کا کتنا۔ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں (۶۶) کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ 'خلق' بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور 'امر' بھی اسی کے ہاتھ میں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کریں تو کیسے (۶۷)۔ ہمیں معلوم ہے جسم کوئی شے ہیں کہ ہم اسے خالصے مطابق میں واقع سمجھیں ، بلکہ ایک نظام حوادث یا نظام اعمال جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔ خودی کا خاصہ ہے ہدایت^۶ ، اختیار۔ برعکس اس کے بدنی اعمال ہمیشہ اپنے آپ کو دھرائے رہتے ہیں (۶۸)۔ لہذا بدن کو روح کے اعمال کا حاصل جمع کہیے ، یا یہ کہ وہ اس کی 'عادت' ہے (۶۹) اور اس لیے اس سے ناقابل فصل۔ وہ (۷۰) چونکہ شعور کا ایک مستقل عنصر ہے ، لہذا جب ہم اسے خارج سے دیکھتے ہیں تو بحیثیت

۶۵۔ لہذا ثابت ہوا کہ ذہن بدن کے تابع نہیں۔ پہل ہوتی ہے تو دراصل اسی کی طرف سے۔ مترجم

۶۶۔ روح اور بدن کا۔ مترجم

۶۷۔ جس سے روح اور بدن کا امتیاز ختم ہو جائے۔ مترجم

۶۸۔ یعنی ان کا حاصل ہے تکرار جسے دیکھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کی تشریح علت و معلول (میکانیکی) کے رنگ میں ہو جائے گی۔ مترجم

۶۹۔ ملاحظہ ہو خطبہ دوم و سوم ، بحث خودی۔ خودی کے لیے سیرت ناگزیر ہے۔ مترجم

۷۰۔ بدن۔ مترجم

تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ

ایک مستقل عنصر اپنی جگہ پر قائم اور استوار نظر آتا ہے جو اگر صحیح ہے تو پھر سوال پیدا ہوگا (۷۱) کہ مادہ کیا ہے ؟ اس کا جواب ہے ادنیٰ خودیوں کی وہ سستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے ۔ بالفاظ دیگر یہ ہدایت بالذات^۱ کا مرتبہ ہے کہ جب کائنات اس میں قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطبقہ شاید اپنا راز افشا کرتی (۷۲) اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ کھول دیتی ہے ۔ رہی یہ بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے سو (۷۳) اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں تو کوئی فرق نہیں آتا ، کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیوں کر ہوئی ، اہم بات یہ ہے کہ جس چیز کا صدور ہوا اس کی صلاحیتیں کیا ہیں ؟ معنی و مطلب کیا اس کی تنہا کیا معنی رہائی کہاں تک ہے ؟ (۷۴) ۔ لہذا اگر یہ مان لیا جائے کہ حیات ذی روح کی اساس خالصاً طبعی ہے ، جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا صدور ہوا وہ پھر اسی چیز میں تحلیل ہو جائے گی جو اس کے ظہور اور نسو و نما کی شرط ٹیھری ۔ اس لیے کہ باعتبار اسے درجہ ہستی صدرہ کی حیثیت جیسا کہ ارتقائے صدوری کے حامیوں کا قول ہے ، ایک اس طرح کی نئی اور اچھوٹی شے ہوتی ہوگی جو صدور سے پہلے قیاس میں بھی نہیں آسکتی اور

۷۱۔ کہ بدن روح سے ناقابلِ فصل ہے ، وہ اس کی 'عادات' ہے

یا سیرت سے مترجم

۷۲۔ تو نے یہ کیا غضب کیا عجز کو بھی واش کر دیا

میں ہی تو ایک راز تھا ۔ کائنات میں

۔ بالِ جبریل

۷۳۔ اس میں کیا مضائقہ ہے ۔

۷۴۔ خرد صدور سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری ابتدا کیا ہے

۔ بالِ جبریل

یہی وجہ ہے کہ از روئے میکانیات ہم اس کی تشریح بھی نہیں کر سکتے۔ یوں بھی ارتقائے حیات ہر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبیعی کا نفسی ہر غلبہ ہوتا ہے ، لیکن پھر جیسے جیسے نفسی طاقت حاصل کرتا ہے طبیعی ہر چہا جاتا ہے اور اس لیے عین ممکن ہے آخر الامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے۔ پھر طبیعی سطح کوئی سطح بھی نہیں ، ان معنوں میں کہ مادہ ہے تو لیکن اس تخلیقی اتلاف کا جسے ہم حیات اور نفس سے تعبیر کرتے ہیں ، نشو و نما چونکہ اس کی سرشت ہی میں داخل نہیں ، لہذا ایک وراء لورا خدا کی ہستی تسلیم کرنا پڑی جو اس کو عقل اور نفس کی صفات عطا کرتا ہے۔ حالانکہ وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے ، نصرت میں جاری و ساری ہے اور بنحوائے آید قرآنی 'اول و آخر بھی ہے ، ظاہر اور باطن بھی' (۷۵)۔

لیکن پھر ایک اور مسئلہ ہے جو اس نظریے کے ماتحت رونما ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ خودی کوئی ٹھوس اور جامد شے نہیں۔ وہ زماناً اپنے آپ میں نظم و ربط پیدا کرتی اور خود اپنی واردات سے متشکل اور منضبط ہوتی ہے۔ علیت کی روئی فطرت سے اس کا رخ کرتی ہیں اور اس سے عالم فطرت کا۔ لہذا سوال پیدا ہو گا کہ خودی اپنی فعالیت کیا آپ متعین کرتی ہے ، جس کا جواب اگر اثبات میں ہے تو خودی کے جبر بالذات کو ہمارے نظام زمان و مکان کے جبر سے کیا تعلق ہے ؟ کیا جبر بالذات علیت کی کوئی خاص نوع ہے یا فطرت ہی کے میکانی عمل کی ایک بھٹی شکل۔ کہا جاتا ہے جبر کی یہ دونوں شکلیں اصلاً ایک ہیں اور اس لیے اعمال انسانی کا مطالعہ بھی ہم منہاج علم کی بنا پر کر سکتے ہیں۔ یہ جو انسان کسی بات پر سوچ بچار کرتا ہے تو یہ سوچ بچار دراصل وہ تصادم ہے جو ہمارے محرکات میں رونما ہوتا ہے اور جن کو خودی کے موروثی با

تشکیلِ رجاءِ الہیاتِ اسلامہ

حاضر الوقت رجحاناتِ عمل یا بے عملی کی بجائے ان خارجی قوتوں سے تعبیر کرنا چاہتے جو شمشیر زن غلاموں کی طرح دشمن کے اکھاڑے میں نرد آزما ہو جاتی ہیں (۷۶)، لکن پھر اس کے باوجود یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کشمکش میں آخری انتخاب غالب ترین قوت کے ہاتھ ہی میں رہتا ہے۔ اس چیز کے ہاتھ میں نہیں رہتا جو ان ہتھیار متصادم محرکات سے منتج ہوتی ہے، جیسا کہ ایک خالصاً طبیعی حادثے میں ہونا چاہیے۔ مجھے بھر حال یقین ہے کہ حامیانِ میکانیات و اختیار کا یہ نزاع شعوری اعمال کو ایک غلط نقطہ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے جو نفسیاتِ حاضرہ میں علومِ طبیعی کے علامہ اسماعیل سے پیدا ہوا۔ حالانکہ بطور ایک علم اس کی اپنی ایک آزادانہ حیثیت ہے اور اپنے چند مخصوص حقائق۔ لہذا یہ نظریہ کہ خودی کی فعالیت افکار و خیالات کے تواتر سے زیادہ نہیں جن کی تحلیل بالآخر الگ الگ حواس میں ہو جاتی ہے، جوہری مادیت^{۷۷} ہی کی ایک دوسری شکل ہے، جس پر جدید سائنس نے اپنی عبارت تیار کی۔ یہ نظریہ قبول کر لیا گیا تو شعور کی تعبیر بھی میکانیات ہی کے نہج پر کرنا پڑے گی، مگر پھر یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ وہ جدید البانوی نفسیات جسے تشاکلی نفسیات^{۷۸} سے موسوم کیا جاتا ہے، شاید نفسیات کی آزادانہ حیثیت منوانے میں کامیاب ہو جائے۔ بعینہ جیسے صدوری ارتقاء کے نظریے کو دیکھتے ہوئے امید بندھتی ہے کہ حیاتیات کی آزادانہ حیثیت بڑی شاید کسی نہ کسی روز تسلیم کر لی جائے۔ اس نئی نفسیات کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم اپنے عقلی کردار (۷۷) کا مطالعہ کریں تو اس میں حواس کے تواتر کے علاوہ ایک اور چیز یعنی بصیرت بھی کام کرتی نظر آئے گی اور بصیرت کیا ہے؟ خودی کا یہ اعتراف کہ اشیاء کے درمیان زمانی، مکانی اور

۷۶۔ رومۃ الکبریٰ میں اور رومیوں کے جہاں۔ مترجم

۷۷۔ جس کی ہم دانستہ اور جان بوجھ کر ابتدا کرتے ہیں

تعلیلی نسبتیں کام کر رہی ہیں۔ لہذا جیسا جیسا خودی کا کوئی مقصد یا غرض و غایت ہوگی ویسے ہی باعتبار سونے و محل وہ (۷۸) اس ہیچ در ہیچ 'کل' سے خاطر خواہ مدلولات کا انتخاب کر لے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی غائی عمل میں اپنی سعی و کشا کشر کی بدولت کامیابی حاصل کر لیتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ میری ذات بھی اپنی جگہ ہر عینیت کا ایک سر حشمہ ہے اور اس لیے مجھے بھی کچھ نہ کچھ کرنے یا نہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ پھر غائی عمل کا خاصہ یہی ہے کہ اس میں مستقبل کا تصور موجود رہے اور یہ وہ بات ہے جس کی ز روے عضویات کوئی تشریح ممکن نہیں۔ در اصل اسباب و علل کا وہ سلسلہ جس میں ہم خودی کے لیے کوئی جگہ پیدا کرتے ہیں ، خودی ہی کی ایک خود ساختہ تعبیر ہے (۷۹) جو اس لیے اپنے مقاصد کے پیش نظر اس لیے کر رکھی ہے کہ اس کی زندگی کا تعلق ایک نہایت درجہ پیچیدہ ماحول سے ہے اور اس لیے وہ مجبور ہے کہ اسے (۸۰) کسی ایسے نظام میں سمودے جس سے اسے اپنے گرد و پیش کے بارے میں اتنا وثوق تو ہو جائے کہ اس کا کردار کیا ہوگا۔ لہذا اپنے ماحول کے بارے میں ہماری یہ تعبیر کہ وہ علت و معلول کا ایک نظام ہے ، محض اس امر پر مبنی ہے کہ اس طرح خودی کو ایک آلہ کار مل جاتا ہے (۸۱)۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یوں حقیقت مشتمل کی ماہیت اور کہہ کی ترجہانی ہو گئی۔ گویا اگر خودی نے عالم فطرت کی ترجہانی اس رنگ میں کی تو اس مقصد کے پیش نظر کہ اپنے ماحول کا فہم پیدا کرے اور اسے اپنے تصرف میں لائے۔ یوں اسے آزادی اور اختیار حاصل ہوتا اور یوں ہی اس کی قدرت کا دائرہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا چلا جاتا ہے۔

۷۸۔ زمانی ، مکانی اور تعلیلی نسبتوں۔

۷۹۔ اعمال و افعال ، علیی ہذا حوادث کائنات کے متعلق۔ مترجم

۸۰۔ یعنی عالم فطرت کو۔ مترجم

۸۱۔ اپنے عمل کے لیے۔ مترجم

لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ مانتے ہیں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت (۸۲) ہے اور اس مطبق خودی کی آزادی و اختیار، علیٰ ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا ہو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایتِ عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریے سے ہوئی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا۔ چنانچہ آیات ذیل میں اس حقیقت کی صرف قطعی اشارہ موجود ہے :

قُلِ الْعَقْلُ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ فَعَلَ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ بِهِ وَمَنْ
شَاءَ فَلْيُكْفِرْ (۱۸ : ۲۹)

اِنْ احْسَنْتُمْ احْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ مَنْ وَاِنْ اَسَاسْتُمْ فَلَهَا*
(۱۷ : ۷)

اسلام کو تو نفسیاتِ انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں عمل کریں ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، وہ کبھی بڑھتی رہتی اور کبھی گھٹ جاتی ہے۔ لہذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار کی یہ قدرت خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔ اودتِ صلوة کی تعیین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب تر لا کر اسے 'اپنی ذات پر قابو' حاصل کرنے کا موقعہ دیتی ہے اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی تاکہ ہم نیند اور کسبِ معاش کے میکانیت آفریں اثرات سے (۸۳) محفوظ رہیں۔ گویا صلوة سے اسلام کی ایک عرض

۸۲۔ لہذا اس حد تک مختار۔ مترجم

۸۳۔ جن سے انسان کی زندگی ایک کل یا مشین کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مترجم

یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کی بجائے
آزادی و اختیار حاصل کرے ۔

لیکن پھر قرآن مجید نے بار بار تقدیر کی طرف اشارہ
کیا ہے ۔ لہذا ہمیں تقدیر کے مسئلے پر بھی غور کر لینا
چاہیے بالخصوص اس لیے کہ 'زوال مغرب' میں اسپینگر (۸۴)
نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام بھی خودی کی نفی کا
خواہش مند ہے ، حالانکہ تقدیر کے بارے میں قرآن مجید کا
جو تصور ہے اس کی تشریح ہم اس سے پہلے کر آئے ہیں (۸۵) ۔
پھر جیسا کہ اسپینگر نے خود بھی لکھا ہے دنیا سے یگانگت
پیدا کرنے کے دو ہی طریق ہیں ، ایک عقلی دوسرا جس
کے لیے کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا، اس لیے 'حیاتی' ۔ عقلی طریق
کے باعث تو ہم کائنات کا ادراک اس طرح کرتے ہیں کہ
وہ علت و معلول کا ایک کڑا نظام ہے (۸۶) ۔ حیاتی طریق کا
تقاضا البتہ یہ ہے کہ بحیثیت ایک ایسے 'کل' کے جو زمان متسلسل
کی تخلیق اس لیے کر رہا ہے کہ اپنے اندرونی تنوع کا اظہار
کر سکے ، ہم زندگی کو بطور ایک شے 'نا گزیر چپ چاپ
قبول کر لیں (۸۷) ۔ لیکن پھر کائنات کی طرف 'حیاتی' طریق
ہی ہر قدم بڑھانا وہ چیز ہے جسے قرآن پاک نے ایمان سے
تعبیر کیا ہے ۔ لہذا ایمان سے مطلب یہ نہیں کہ ہم چند ایک
فضیوں (۸۸) کو بے چون و چرا صحیح مان لیں ۔ برعکس اس کے
یہ تین ور اعتقاد کی وہ کفایت ہے جس کے لیے انسان کو بڑی

Spengler: Decline of the West - ۸۴

۸۵ - دوسرے خطبے میں ۔ مترجم

۸۶ - لہذا اس میں جبر ہی جبر کا ر فرما ہے ۔ مترجم

۸۷ - زندگی در گردنم افتاد بیدل چارہ نیست

شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن

مصرع اولیٰ سے تو اتفاق ہے ۔ مصرع ثانی سے نہیں ۔ کیونکہ

ہمارے سامنے اصل مسئلہ شاد یا ناشاد زیستن کا نہیں بلکہ 'سردانہ وار'

زیستن کا جس کا اسلامی شریعت سر چشمہ ہے ۔ مترجم

۸۸ - بطور عقائد ۔

نادر واردات اور تجربہ سے گزرنا بڑتا ہے اور جس کی اسے صرف وہی شخصیتیں ہو سکتی ہیں جو نہایت درجہ مضبوط ہوں اور اس قسم کی تقدیر پرستی کو جو اس صورت میں یا گزیر ہے (۸۹) برداشت کرنے کی اہل - کہا جاتا ہے نیولین کا قول تھا میں شے ہوں ، شخص نہیں - چنانچہ یہ بھی ایک طریق ہے واردات اتحاد کے اظہار کا (۹۰) - عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق اللہ پیدا کرے (۹۱) ، مذہبی مشہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتہ چلتا ہے اس تقرب و اتصال کی ترجیحانی کچھ اسی قسم کے اقوال میں ہوتی رہی ، مثلاً 'ان لحق' یا 'انا الدھر' (۹۲) 'میں ہوں قرآن ناطق' (علی) 'ما اعظم شانی' (با یزید) (۹۳) - لہذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے ، بلکہ یہ کہ لا متناہی متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے - مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے :

علم حق در علم صوفی کم شود

اپن سخن کے باور مردم شود

لہذا اس تقدیر پرستی کا تقاضا اپنی ذات نہیں جیسا کہ اسپینگر کا خیال ہے - یہ زندگی ہے ، وہ بے پایاں طاقت اور قدرت جو کسی مزاحمت کو تسلیم نہیں کرتی اور جس کی بدولت انسان اس وقت بھی جب ہر طرف سے گولیاں برس رہی ہوں باطمینان اداے صلہ میں مصروف رہتا ہے -

۸۹ - تاکہ ہمارا ایمان متزلزل نہ ہو (مثلاً اپنے ہی اختیار ذات میں) - مترجم

۹۰ - اپنی ذات اور وجود کے حقیقی سرچشمے سے - مترجم

۹۱ - تخلقوا باخلاق اللہ ، مشہور حدیث ہے - مترجم

۹۲ - اشارہ ہے مشہور حدیث لا تسبوا الدھر کی طرف - مترجم

۹۳ - ہوا قول ہے 'سبحانی ما اعظم شانی' - مترجم

مگر پھر شاید آپ کہیں کہ عالم اسلام میں تو قرن ہا قرن سے جس نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے ؟ یہ صحیح ہے ، لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے جس کی تشریح کے لیے دفتر چاہیے۔ یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظ قسمت سے ادا کرتے ہیں ، کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفہ نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علت کا اطلاق اگر ذات ایزدی پر کیا گیا (۹۴) تو اس کے معنی کیا ہوں گے ، علیٰ ہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ علت و معلول کو آپس میں جو نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجودات عالم سے وراء الورا ، قدیم ہی سے موجود اور اس لیے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے (۹۵)۔ لہٰذا کہا گیا کہ علت و معلول کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذات خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے ، اندرین صورت جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے۔ دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے ، کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کر دیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے جب معبد نے حسن بصری سے کہا اموی مسلمانوں کو قتل کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی ہو نہیں تھی

۹۴۔ یعنی اس کو علت العلل یا علت اولیٰ ٹھہرا دیا گیا۔ مترجم

۹۵۔ اس استدلال کی خامی کے لیے ملاحظہ ہو دوسرا اور تیسرا

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

تو حسن بصری نے کہا 'یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں' (۹۶) یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علمائے اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود عالمِ اسلام نے ایک بڑی ذلت خیز تقدیر پرستی اختیار کر لی۔ پھر وہ دستوری نشریہ بھی جسے 'امر اتمام باتہ' سے تعبیر کیا جاتا ہے تاکہ حقوں مزعومہ کی تائید کا جواز پیدا ہو جائے، بہت کچھ اس کا ذمہ دار ہے (۹۷)۔ لیکن یہ جو کچھ ہوا کوئی عجیب بات نہیں۔ ہمارے اپنے زمانے کے فلسفیوں نے بھی موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت میں کئی ایک عقلی دلائل قائم کیے ہیں۔ مثلاً ہیگل کا یہ تصور کہ حقیقت مطلقہ عبارت ہے عقل کی لا متناہیت سے، لہذا، معقول ہی حقیقی ہے (۹۸)، یا اگسٹس کونت (۹۹) کا یہ قول کہ معاشرہ ایک جسم نامی (۱۰۰) ہے جس میں ہر عضو کے الگ الگ وظائف ہیں (۱۰۱)۔ چنانچہ یہی کچھ دنیا کے اسلام میں بھی ہوا۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کی روش چونکہ یہ ہے کہ اپنے ہر بدلتے ہوئے رویے کا جواز قرآن مجید میں تلاش کریں۔ خواہ قرآن مجید کے صاف صاف اور واضح الفاظ اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں، لہذا تقدیر کے بارے میں ان کی تعبیرات اور زیادہ سہلک ثابت ہوئیں۔ ہم اس قسم کی تاویلات باطنیہ کی متعدد مثالیں پیش کر سکتے تھے، لیکن یہ موضوع چونکہ بجائے خود ایک جداگانہ بحث کا محتاج ہے اس لیے بہتر ہوگا اب مسئلہ حیات بعد الموت پر توجہ کی جائے۔

عصر حاضر کو اس مسئلے سے جو گہرا شغف ہے اس کی مثال کسی دوسرے زمانے میں شاید ہی ملے۔ یہ

۹۶۔ ان بحثوں کے لیے ملاحظہ ہو علمِ کلام کی کوئی تاریخ مثلاً، شبلی: الکلام۔ مترجم

۹۷۔ تقدیر پرستی کا، ملاحظہ ہو تصریح 'د'۔ مترجم

۹۸۔ ملاحظہ ہو تصریح 'د'۔ مترجم

۹۹۔ Augustus Comte

۱۰۰۔ ملاحظہ ہو 'پیام مسرق'، محاورہ حکیم قرآنسوی۔ مترجم

۱۰۱۔ لہذا نصاب سرمایہ داری قبول کر لینا چاہیے۔ مترجم

بڑی عجیب بات ہے کہ مادیت حاضریہ کی فتوحات کے باوجود اس موفوع میں تصنیف پر تصنیف شائع ہوتی چلی جا رہی ہے ۔ لیکن حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف ما بعد الطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا ۔ ما بعد الطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی ، نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتقاد کی کیفیت پیدا ہو ۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ابن رشد نے بھی اس مسئلے کے حل میں ما بعد الطبیعیات ہی کے راستے قدم بڑھایا ، گو میرا اپنا خیال یہ ہے اس کی یہ کوشش بالکل رائگاں گئی ۔ ابن رشد نے اول تو حواس اور عقل میں ایک امتیاز قائم کیا اور اس کی بنا پر قرآن مجید کے الفاظ 'نفس' اور 'روح' پر رکھی ۔ لیکن یہ دونوں اصطلاحیں جن سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے انسان کے اندر دو متضاد اصول کام کر رہے ہیں ، مفکرین اسلام کے لیے اکثر غلط فہمی کا باعث ہونی رہیں ۔ پھر کیف اگر ابن رشد کی اس ثنویت کی بنا قرآن مجید پر ہے تو اس سے اس میں بڑی ٹھوکر کھائی ہے ۔ اس لیے کہ قرآن پاک نے لفظ 'نفس' کو جیسا کہ عوام اسلام کا خیال تھا کسی مخصوص معنوں میں استعمال نہیں کیا (۱۰۲) ۔ ابن رشد کہتا ہے عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں ۔ اس کی ہستی جسم سے بالآخر ہے ، وہ مفرد ہے ، عالم گیر اور دوامی ۔ لہذا اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے ۔ لیکن یہ وہ بات ہے جسے اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کب ہوگا کہ واردات اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے ، لہذا انسانوں کی کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا ظہور محض قریب ہے ۔ مگر پھر جیسا کہ ریناں (۱۰۳) کا قول ہے اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بنی نوع انسان اور تہذیب و تمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا ۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

بقائے دوام حاصل ہے۔ دراصل اس رشد کا یہ نظریہ ولیم جیمز کے اس خیال سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں کہ یہ شعور کی کوئی وراثہ لاجسم میکانیکی ترکیب (۱.۴) ہے جو محض دل پہلاوے کے لیے کسی جسمانی معمول سے عارضی طور پر تو کام لے لیتا لیکن پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔

لہٰذا آج کل حیات بعد الموت کی حایب جن دلائل سے کی جاتی ہے ان کی نوعیت یہ حیثیت مجموعی اخلاقی ہے۔ لیکن یہ دلائل بھی جیسے مثلاً کانت نے پیش کی ہیں یا جیسے اس کے طرز استدلال کو (۱.۵) موجودہ زمانے میں پھر سے ایک نئی شکل دی گئی ہے، اس ایمان و یقین پر مبنی ہیں کہ عدل و انصاف کے تقاضوں کا ایک نہ ایک دن پورا ہونا ضروری ہے، یا پھر ان کی تہ میں یہ خیال کام کر رہا ہے کہ انسان کے مقاصد اور نصب العین کی دنیا چونکہ بڑی وسیع ہے۔ اتنی وسیع کہ اس کی کوئی نہایت ہی نہیں۔ لہٰذا بحیثیت فرد انسان کی زندگی پر نظر رکھی جائے تو ہمیں اس کے اعمال و اعمال کا کوئی بدل ہی ملتا ہے نہ مثال۔ یہی وجہ ہے کہ کانت کے نزدیک تو یہ مسئلہ وہم و قیاس کے حدود سے باہر ہے۔ وہ کچھ ہے تو عقل عملی کا مسئلہ، یا ہمارے اخلاقی شعور کا ایک بدیہہ (۱.۶)۔ انسان کو خیرِ اعلیٰ کی طلب ہے، اس کے حصول کی آرزو، اس لیے کہ خیر ہے تو فضائل اخلاق بھی ہیں اور مسرت و سعادت بھی۔ وہ دونوں پر حاوی ہے۔ لیکن فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت، علیٰ ہذا فرض اور خواہش غیر متجانس تصورات ہیں۔ لہٰذا یہ چند روزہ زندگی جس کا تعلق اس عالم محسوسات سے ہے ان کے حصول کے لیے کافی نہیں اور اس لیے ہم مجبور ہیں کہ بقائے دوام کو ایک مسلمے کے طور پر قبول کر لیں۔ یونہی ہم انسان ایسا کر سکتے ہیں کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت

۱.۴۔ یعنی آلہ کار۔ مترجم

۱.۵۔ حیات بعد الموت کی حایب میں۔ مترجم

۱.۶۔ کانت کہتا ہے۔

کے متبائن تصورات کو رفتہ رفتہ ایک وحدت میں سمو دیں ۔ مگر پھر جس کے ساتھ خدا کی ہستی کا اقرار ایک شرط ضروری ہے کیونکہ بغیر اس کی ہستی کا اثبات کیے ان تصورات کا اتصال ممکن نہیں ۔ لیکن یہاں جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ کہ فصائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ہے (۱۰۷) ۔ ثانیاً یہ کہ خدا ان متبائن تصورات میں اتصال پیدا کرے گا تو کیسے ؟ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے ما بعد الطبیعی دلائل کو ناکام ہونے دیکھ کر اب بیشتر فلسفیوں کا انداز یہ ہے کہ ہم ان اعتراضات کا رد تلاش کریں جو مادیت حاضریہ کی طرف سے حیات بعد الموت پر وارد ہوتے ہیں ۔ اعتراض یہ ہے کہ شعور تو صرف دماغ کا ایک وظیفہ ہے ۔ لہذا جو وہی دماغ کا یہ فعل ماقظ ہوا شعور کا سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا ۔ ولیم جیمز کہتا ہے حیات بعد الموت کے خلاف یہ اعتراض درست ہوگا بشرطیکہ ہم ثابت کر دیں کہ (۱۰۸) یہ وظیفہ پیدا اور ہے (۱۰۹) ۔ لیکن پھر محض یہ امر کہ جسمانی تغیرات کے ساتھ ساتھ بعض نفسیاتی تغیرات بھی رونما ہو جانے ہیں اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ درحقیقت جسمانی تغیرات تھے جن سے نفسیاتی تغیرات مترتب ہوئے ۔ لہذا ضروری نہیں کہ ہم اس وظیفے کو پیدا اور ہی قرار دیں ، کیونکہ ہو سکتا ہے یہ وظیفہ ترحیضی ہو یا ترسیلی جیسے مثلاً چوب کہل کے کنوڑے یا اعداسی عدسے کا وظیفہ ۔ یوں بھی اس نظریے کا مطلب کچھ یوں ہوگا کہ شعور کا یہی کوئی وراء الجسم میکانیکی آلہ ہے جو ہماری حیات داخلی میں کام کر رہا ہے اور جو کسی نہ کسی صرح محض دل پہلاوے کے لیے کوئی مادی معمول غرضی طور پر انتخاب کر لیا ہے ۔ اس سے یہ تو ثابت نہیں ہونا کہ ہمارے محسوسات و مدركات کا

۱۰۷ ۔ اس مسیحی استدلال کے لیے ملاحظہ ہو تصریح 'و' ۔ مترجم

۱۰۸ ۔ دماغ کا ۔

۱۰۹ ۔ شعور کا ۔ مترجم

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

حقیقی مشمول (۱۱۰) علی التسلل قائم رہے گا۔ اب میرے نزدیک مادیت کے رد کا صحیح طریق تو وہی ہے جس کی طرف ہم ان خطبات میں پہلے اشارہ کر آئے ہیں (۱۱۱)۔ سائنس تو مجبور ہے کہ حقیقی مطلقہ کے بعض مخصوص پہلوؤں کا انتخاب کرتے ہوئے باقی سب پہلوؤں کو نظر انداز کر دے۔ لہذا سائنس کا یہ دعویٰ کہ اس کے (۱۱۲) وہی پہلو قابلِ مطالعہ ہیں محض ادعا اور محکم ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا ایک پہلو مکانی (۱۱۳) بھی ہے لیکن اس کی ہستی کا صرف یہی ایک پہلو نہیں۔ اس کے اور بھی متعدد پہلو ہیں، مثلاً ہمارے عادی کردار کی یہ نوعیت کہ اس کا انداز ہمیشہ یکساں رہے گا، یا مثلاً حق کی جستجو جس کو سائنس نظر انداز کرنے پر مجبور ہے، کیونکہ ان پہلوؤں کے فہم کے لیے جن مقولات کی ضرورت ہے وہ ان مقولات سے قطعاً مختلف ہیں جن سے سائنس میں کام لیا جاتا ہے۔

البتہ ایک تفریبہ ہے جو فکرِ جدید نے تقاریرِ دوام کے بارے میں قائم کیا ہے (۱۱۴)۔ ہمارا مطلب ہے نیشے کا عقیدہ 'رجعتِ ابدی' جو صرف اس لیے غور طلب نہیں کہ نیشے نے اسے ایک پیغمبرانہ جوش کے ساتھ پیش کیا بلکہ اس لیے بھی کہ آج کل کی طبائع کا رجحان فی الواقع اسی جانب ہے (۱۱۵)۔ دراصل رجعتِ ابدی کا حیل ایک عی وقت میں متعدد انسانوں کے دل میں پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کے کچھ مسابقات ہربرٹ اسپنسر (۱۱۶) میں بھی موجود ہیں۔ لیکن یہ اس

۱۱۰۔ معنی انفرادی سمور جو اکٹراے تو فرد کے لیے بھی بقایے دوام ہے۔ مترجم
۱۱۱۔ دوسرے خطبے میں، نیز ملاحظہ ہو حصہ ماضی۔ مترجم

۱۱۲۔ جو اس کے پیش نظر ہیں۔ مترجم
۱۱۳۔ بحیثیت وجود مادی۔ مترجم
۱۱۴۔ اور جس کی حیثیت خالصاً فلسفیانہ ہے۔ مترجم
۱۱۵۔ حیات بعد الموت کی حیات میں۔ مترجم

Herbert Spencer - ۱۱۶

خیال کی اندرونی قوت تھی ، نہ کہ امر کی منطقی صحت جس سے نیشے کا ذہن متاثر ہوا ، اور جو پھر اس امر کا ثبوت ہے کہ حقائق کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ہم جو نظریات قائم کرتے ہیں فیضانِ باطن کی بنا پر کرتے ہیں ، ما بعد الطبیعی غور و فکر کے زور پر نہیں کرتے ۔ بایں ہمہ نیشے نے یہ خیال چونکہ ایک بقاعدہ اور مدلل نظریے کی شکل میں پیش کیا ہے ، اس لیے ہم اس کی تحقیق میں حنی بجانب ٹوہریں گے ۔ رجعت ابدی کی بنا اس مفروضے پر ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے ۔ لہذا ہم اسے متناہی ٹیسرائیں گے ۔ مکان صرف ایک صورتِ باطنی ہے (۱۱۷) اور اس لیے کائنات کے وقوع فی المكان کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی خلاے محض میں واقع ہے ۔ ایسا کہنا ایک بے معنی سی بات ہوگی ۔ رہا زمانے کا تصور جو اس میں نیشے نے کانٹ اور شوہں ہاوٹر دونوں کے خلاف یہ رائے قائم کی کہ امر کا تمسک ض ہمارے داخل سے نہیں (۱۱۸) ۔ وہ ایک حقیقی اور لا متناہی عمل ہے جسے دوری ہی ٹیسرایا جا سکتا ہے لہذا مکان کے لا متناہی خلا میں توانائی کے زوال اور فساد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ یوں بھی اس توانائی کے مراکز چونکہ یہ اعتبار تعداد محدود ہیں اس لیے ہم ان کے استزاجات کا بھی باطنی تعینہ کر سکتے ہیں ۔ مزید یہ کہ اس دواماً فعال توانائی کا کوئی آغاز ہے نہ انعام ، نہ اس میں توازن کا سوال پیدا ہوتا ہے ، نہ کسی پہلے اور آخری تعبیر کا ۔ زمانہ لا متناہی ہے اور اس لیے توانائی کے جتنے بھی ممکن استزاجات ہیں سب کے سب صہور میں آچکے ہیں ۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں ۔ جو کچھ ہو رہا ہے پہلے بھی ہو چکا ہے ، ایک نہیں ، کئی بار اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا ۔ لہذا نیشے کے اس پیرے کی رو سے حوادث کائنات کی ترتیب

۱۱۷ ۔ یعنی وہ صرف ہمارے ذہن کی تدلیس ہے ، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ۔ مترجم
۱۱۸ ۔ یعنی اس کا وجود خارجی اور حقیقی ہے ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

مقرر بھی ہے اور ناقابلِ تعبیر و تبدیل بھی، اس لیے کہ زمانے کی اس لامتناہی مدت میں جس کا گزر ہو چکا ہے توانائی کے جملہ مراکز بھی اپنے صورِ طریق کا ایک قطعی راستہ اختیار کر چکے ہوں گے۔ لفظ 'رجعت' کا زور بھی دراصل اسی قطعیت پر ہے، لہٰذا یہ ماننا لازم آئے گا کہ مراکزِ توانائی کا وہ امتزاج جو ایک مرتبہ ظہور میں آچکا ہے اس کا بار بار ظہور ناگزیر ہے، ورنہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ فوق البشر کی رجعت یقینی ہے :

”ہر شے واپس آچکی ہے شعری ہو یا مکڑی ! اور یہ خیالات جو اس وقت تیرے دل میں ہیں اور یہ تیرا آخری خیال کہ ہر شے واپس آئے گی۔ اے میرے ہم جنس تیری ماری زندگی شیشہٴ ساعت کی طرح پر اور خالی ہوتی رہے گی اور یہ حلقہ جس میں تیری حیثیت ایک دانہٴ ریک سے زیادہ نہیں ہمیشہ رخشان اور تاباں رہے گا“۔

یہ ہے نیشے کا عقیدہٴ رجعت ابدی جسے گویا ایک نہایت کڑی میکانیت سے تعبیر کرنا چاہیے (۱۱۹) اور جس کی بنا کسی ثابت شدہ حقیقت کی بجائے سائنس کے ایک ایسے مفروضے پر ہے جس سے محض کام لینا درکار تھا۔ زمانے کے مسئلے پر بھی نیشے نے کہا حلقہٴ غور نہیں کیا۔ وہ اس کو خارجی قرار دیتا اور یہ سمجھتا ہے کہ زمانہ عبارت ہے حوادث کے اس لامتناہی سلسلے سے جس کا تکرار ہمیشہ جاری رہے گا۔ حالانکہ زمانے کی حرکت کو دوری ٹھہرا یا جائے تو بقائے دوام کا تصور ناقابلِ برداشت ہو جاتا ہے جس کا خود نیشے کو بھی احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حیات بعد الموت کے اس نظریے کو حیات بعد الموت کی بجائے ایک ایسے نظریے سے تعبیر کرتا ہے جس کی بدولت حیات بعد الموت

۱۱۹۔ یعنی علت و معلول کے ایک ایسے سلسلے سے جس میں انسان مجبور محض ہے۔ مترجم

کا تصور قابل برداشت ہو جاتا ہے ۔ مگر پھر سوال یہ ہے کہ حیات بعد الموت قابل برداشت ہوگی تو کیسے ؟ بعض اس توقع کی بنا پر کہ مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے ہماری ذات کی ترکیب ہوئی ، اس مثالی امتزاج کی تشکیں کا جزو لازمی ہے جس کو ہم نے فوق البشر کہا ہے ۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے ہی بارہا ہو چکا ہے ، لہذا اس کی مدائیس یقینی ہے ۔ اندریں صورت ہاری یہ توقع کسی آرزو اور تمنا کا سبب تو نہیں بن سکتی ۔ انسان کو تمنا ہوتی ہے کہ کسی ایسی شے کی جو نادر اور اچھوتی ہو ۔ لیکن نیشے حس نظریے کی تلقین کر رہا ہے اس کے پیش نظر ہو اس امر کا کوئی امکان ہی نہیں (۱۲۰) ۔ لہذا یہ نظریہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو نقطہ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے ۔ پھر اس کی بجائے کہ یوں ہرے رگ و ریشہ میں مصافحہ حیات کے لیے طاقت اور ہمت سدا ہو ، یہ وہ عقدہ ہے جس سے رجحانات عمل قنا ہو جاتے اور خودی اپنا اظہار کھو بیٹھتی ہے ۔

آئیے اب اس مسئلے میں قرآن مجید سے رجوع کریں ۔ قرآن مجید نے تقدیر انسانی (۱۲۱) کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی ۔ حیاتی اس لیے کہ قرآن پاک نے اس ضمن میں بعض ایسے اشارات کیے ہیں جن سے ہماری توجہ مظاہر حیات کی طرف منعطف ہو جاتی ہے (۱۲۲) اور جن کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ ہم اس کی کندہ اور ماہیت کے بارے میں بڑی دقت نظر اور بصیرت سے کام لیں ۔ مثال کے طور پر اس نے برزخ کا ذکر کیا ہے جسے گویا موت

۱۲۰ ۔ کہ ہم کسی ایسی شے کی آرزو کریں جو بالکل نئی ہو

۔ مترجم

۱۲۱ ۔ یعنی انسان کے مقصود و متشا کا جس کا ایک پہلو حیات

بعد الموت بھی ہے ۔ مترجم

۱۲۲ ۔ اور جیسے حیاتیات میں ان پر گفتگو کی جاتی ہے

۔ مترجم

تشکیلِ جدید الحیاتِ اسلامیہ

اور بہشت بعد الموت کے درمیان توفیق و انتظار کی ایک حالت سے تعبیر کرنا چاہیے۔ بعینہ بہشت بعد الموت کا تصور بھی سرتا سر مختلف ہے (۱۲۳)۔ اس لیے کہ قرآن پاک نے امور کی با مسیحیت کی طرح کسی مخصوص انسان کی بہشت ثابت ہر نہیں رکھی (۱۲۴)۔ وہ حیات کا ایک عالمگیر مظہر ہے جس کا اطلاق ایک حد تک و حوش و طیور پر بھی کیا جاتا ہے (۶ : ۳۸) (۱۲۵)۔

لیکن اس سے پیشتر کہ درد کے بارے میں تائید دواہ کے متعلق قرآن پاک کے نص سے تفصیل بحث کی جائے، تین باتیں ہیں جن کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے اور جو از روئے قرآن مجید بالکل واضح ہیں۔ لہذا ہمیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔

(۱) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمانے سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے سے مستند نہیں۔ ہم نے جس آیت کا ابھی حوالہ دیا تھا اس سے بھی یہ حقیقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔

(ب) یہ کہ قرآن پاک کی رو سے نہ ممکن ہے انسان پھر اس کرۂ ارضی میں واپس آئے (۱۲۶)۔

حتیٰ اذا جاء احدہم الموت قال رب ارجعون
لعلیٰ اعمل صالحا فی ما ترکت کلاؑ انہا کلمۃ ہو
قائلھاؑ ومن ورائہم برزخ الیٰ یوم یبعثون ۝
(۲۳ : ۱۰۰-۹۹)

والقمر اذا تسقٰؑ لہر کبیر طبقا عن طبق ۝
(۸۳ : ۱۸)

۱۲۳۔ اس قسم کے دوسرے تصورات کی نسبت۔ مترجم

۱۲۴۔ اشارہ ہے رفیع مسیح علیہ السلام کی طرف۔ مترجم

۱۲۵۔ وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر یجناحہ الا امم امثالکم

و اذا الوحوش حشرت ۝ الخ (۸۱ : ۵)

۱۲۶۔ اشارہ ہے 'رجع' اور 'کرہ' کی طرف جس کی قرآن پاک نے

بار بار تردید کی۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ز'۔ مترجم

انراہم ما تمنون ط ۷ انتم تخلقونہ ام نحن الخالقون ۰
 نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین لا علی
 ان تبدل امالکم و ننشکم فی ما لا تعلمون ۰
 (۵۶ : ۶۱-۵۹)

(ج) یہ کہ متناہیت (۱۲۷) کو بد بختی سے تعبیر کرنا
 غلطی ہے ۔

ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن
 عبدا ط لقد احصیہم وعدہم عدا ط ۷ کلہم آیۃ
 یوم القیمۃ فردا ۰ (۱۹ : ۹۵-۹۳)

بہر نجات کے بارے میں بھی (۱۲۸) اسلام کا جو عقیدہ ہے اس کے
 پیش نذر یہ آخری تصریح اور زیادہ اہم ہو جاتی ہے ۔ لہذا
 اسے اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینا چاہیے ۔ متناہی خودی
 لا متناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی (۱۲۹) تو صرف اپنی
 انفرادیت کو ساتھ لیے ، کیونکہ یونہی اپنی آنکھوں سے
 اپنے گزشتہ اعمال و افعال کو دیکھ کر وہ اس امر کا اندازہ
 کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا ۔

و کل انسان الزمنہ طائرہ فی عنقہ * و تخرج لہ
 یوم القیمۃ کتابا یلقہ منشوراً ۰ اقرا کتابک * کفی
 بنفسک الیوم علیک حسابا ط (۱۷ : ۱۳-۱۲)

پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز
 نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھردے گا ۔ قرآن مجید کے نزدیک
 انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے
 محروم ہو جائے ۔ اس کے 'اجر غیر ممنون' (۱۳۰) کا مطلب ہے
 اس کے ضبط نفس ، اس کی یکتائی اور یحیثیت ایک خودی اس کی
 فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرنے جانا ، حتیٰ کہ

۱۲۷ - نفس انسانی ۔

۱۲۸ - شر ، فساد اور ہلاکت سے ۔ مترجم

۱۲۹ - ولقد جئتمونا فرادی (۶ : ۹۵)

۱۳۰ - اشارہ ہے 'لہم اجر غیر ممنون' (۶ : ۹۵) کی طرف ۔ مترجم

عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی (۱۳۱) حیر سے قامت کی ابتدا ہوگی۔ اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوگا۔

و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من
فی الارض الامن شاء اللہ (۳۹ : ۶۹)

لیکن ظاہر ہے اس قسم کے امتثا کا طلاق انہی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ گئی ہو، لہذا اس کے نشو و نما کا معراج کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن پاک نے حضور سرور کائنات صلعم کے مشاہدہ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا :

ما زاع البصر وما طغیٰ ۵ (۵۳ : ۱۷۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلعم کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا :

موسیٰ ز ہوش رفت یک جلوہ صفات

تو عین ذات می نگری در تبسمی

لیکن وحدۃ الوجود کو یہ نقطہ نظر پسند نہیں۔ لہذا اس کے حامی نفسیانہ مشکلات کا سہارا لیتے ہیں (۱۳۲)۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لا متناہی ایک دوسرے سے الگ تھلک رہیں؟ کیا متناہی خودی لا متناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے؟ (۱۳۳) حالانکہ یہ مشکلات جب ہی پیدا ہوتی ہیں جب ہم لا متناہی کی ماہیت کا ایک غلط تصور

۱۳۱ - یوم تبدل الارض غیر الارض والسموت (۱۳ : ۳۸) اور جس کا ذکر قرآن پاک کی متعدد سورتوں میں آیا ہے۔

۱۳۲ - اس نقطہ نظر کی تردید کے لیے - وہ کہیں گے...

۔ مترجم

۱۳۳ - مطلب یہ ہے کہ ہرگز نہیں - مترجم

قائم کرتے ہیں ۔ حقیقی لا متناہیت کا مطلب لا متناہی امتداد نہیں جس کا تصور ہونے ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتدادات ہر حاوی ہو ۔ برعکس اس کے وہ عبارت ہے اپنے توسع اور افزونی ، نہ کہ امتداد اور وسعت سے ۔ لہذا جو بھی ہم اس کے توسع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں ہمارے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی کو لا متناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفصل نہیں (۱۳۴) ۔ امتداد اور وسعت کا خیال کیجئے تو میرا وجود اس نظام زمان و مکان میں کم ہو جاتا ہے جس کا میں بھی ایک جزو ہوں ۔ لیکن یہ اعتبار توسع اور افزونی میں ہوں جو اس نظام زمان و مکان کو ایک وجود مقابل ٹھہراتا اور اپنے آپ سے سرتاسر غیر سمجھتا ہوں ۔ لہذا میری ہستی اور بقا کا دار و مدار جس چیز پر ہے میں اس سے متمیز بھی ہوں اور وابستہ بھی ۔

تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطہ نظر باسانی سمجھ میں آ جاتا ہے ۔ قرآن پاک کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں ۔

ایحیی الانسان ان یتربک سدی ط الم یک
نطعة من منی یمنی ط ثم کان علقہ فخلق فسوی ط
فجعل منه الزوجین الذکر والانثی ط البس ذالک
بقدر علی ان یمی سے العونی ط (۷۷ : ۴۰-۳۶)

یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لا حاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی ۔ لیکن وہ کائنات کے مقصود و مدعا میں شریک ہوگی تو ایک روز افزوں خودی کی حیثیت سے

ونفس وما سواہا ط فالیہما نحرورہا و تقواہا ط قد افلح
بن زکھا ط و قد خاب من دسھا ط (۹۱ : ۱۰-۷)

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

مگر پھر روح . میں افزونی پیدا ہوگی تو کس طرح اور بہ کیسے ہوگا کہ وہ فساد اور ہلاکت سے محفوظ رہے ؟ اس کا جواب ہے عمل سے :

تبارک الذی بیدہ الملک و هو علی کل شی
قدیر ۱۱ الذی خلق الموت والحیوۃ لیلوکم ایک
احسن عملاً ۱۲ و هو العزیز الغفور ۱۳ (۶۷ : ۶۹)

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لا انتہا مواقع میسر آنے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی (۱۳۷) میں کس حد تک کامیابی ہوئی ۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد ۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دینے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں ۔ لہذا یہ اس کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں (۱۳۶) ۔ لہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں ۔ اس کے حصول کا دار و مدار ہماری مسلسل جد و جہد پر ہے ۔ بالفاظِ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں (۱۳۷) ۔ مادیتِ حاضرہ کی سب سے زیادہ ہاس انگیز غلطی یہ ہے کہ اس کے نزدیک ہمارا منہا ہی شعور اپنے موضوع کا تمام و کمال احاطہ کر لیتا ہے (۱۳۸) ۔ حالانکہ فلسفہ اور سائنس منجملہ ان ذرائع کے ہیں جن کی بدولت ہم اس موضوع تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ لہذا خودی نے اسے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام

۱۳۵ - مدعائے حیات کے پیش نظر ایک نقطے پر لانے میں

— مترجم

۱۳۶ - آدمیتِ احرامِ آدمی باخبر شو از مقامِ آدمی
— جاوید نامہ

۱۳۷ - کیونکہ حی و قیوم صرف اللہ کی ذات ہے — مترجم

۱۳۸ - یعنی تمام و کمال حقیقت کا — مترجم

پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس صورت میں موت کو بھی ایک راستہ ہی تصور کیا جائے گا (۱۳۹)۔ وہ راستہ جسے قرآن پاک نے ہرزخ کہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم باطنی واردات اور مشاہدات سے رجوع کرنے ہیں تو ان سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ہرزخ نام ہے شعور کی اس حالت کا جس میں زمان و مکان کے معلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہو جاتا ہے اور یہ بات کچھ غیر اغلب بھی نہیں۔ ہیللم ہولٹس (۱۴۰) پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا تھا کہ اعصابی ہیجان کے شعور میں کچھ وقت لگتا ہے، جو اگر صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے باب میں ہم نے جو نظریہ قائم کر رکھا ہے اس کی ساری ذمہ داری ہمارے نظام عضوی پر عائد ہوتی ہے۔ لہذا اس نظام کی ہلاکت کے باوجود اگر خودی کی ہستی برقرار رہتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ زمان و مکان کے دارے میں ہماری موجودہ روش بدل جائے۔ یوں بھی ہم اس قسم کی تبدیلیوں سے بے خبر نہیں۔ مثلاً خواب کی حالت میں تأثرات ذہنی کا غیر معمولی ارتکاز یا موت کے وقت حافظے میں غیر معمولی اضافہ۔ یہ سب اس امر کا ثبوت ہیں کہ خودی زمانے کا ایک نہیں کئی معیار قائم کر سکتی ہے۔ لہذا ہرزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں (۱۴۱)۔ بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور جن سے تطابق و توائف کے لیے اسے اپنے آپ کو طیار کرنا پڑتا ہے۔ یہ الفاظ دیکر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذائقہ نشو و نما کے انتہائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی خودی

۱۳۹ - بقائے دوام کا - مترجم

Helmholtz - ۱۴۰

۱۴۱ - جس میں خودی کا وجود کالعدم ہو جاتا ہے جیسا کہ

مشکمین کا خیال تھا - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرزِ عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندرین صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بد قسمت انسان (۱۴۲) اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بھر حال اپنی جد و جہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے (۱۴۳) اور جسے انفرادی یا اجتماعی جسم لحاظ سے دیکھو، دونوں صورتوں میں بحالہ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم اپنی حیاتِ ثانیہ کا قیاس خلقِ اول کی مماثلت پر کریں :

و یقول الانسان اذا مات لسوف اخرج
حیا ۵ او لا یذکر الانسان ان خلقه من قبل
و لم یک شیاً ۵ (۱۹ : ۶۷-۶۸)

نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین ۵
علی ان تبدل امثالکم و تنشکم فی ما لا تعلمون ۵
و لقد علمتم النشاة الاولیٰ فلو لا تذکرون ۵
(۵۶ : ۶۲-۶۰)

لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کی 'نشاة الاولیٰ' کیوں کر ہوئی۔ ہم نے ابھی چند آیات کا حوالہ دیا تھا۔ ان کے آخری حصے میں جن حقائق پر توجہ دلائی گئی ہے یہ انہی کا نتیجہ تھا کہ فلاسفۂ اسلام کی آنکھوں میں حقیقت کی ایک نئی جھلک بھر گئی۔ جانحظ (م-۲۵۵) پہلا شخص ہے جس نے ان تغیرات کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی، علیٰ خدا

۱۴۲ - جو اپنی خودی میں استحکام پید ا کرنے سے قاصر رہے اس سلسلے میں 'مروں' کا تصور بھی مد نظر رکھنا چاہیے۔ مرحوم
۱۴۳ - حشر ملاً شقِ قبر و تفخِ رِ صور

عشقِ شور انگیز خود صبحِ شور

۔۔ جاوید نامہ

ماحول کے زیر اثر حیوانات کی زندگی میں بالعموم رونما ہو جاتے ہیں۔ آگے چل کر جاچط کے ان نظریات کو اس حلقے نے جو 'اخوان الصفا' کے نام سے مشہور ہوا مزید وسعت دی۔ ابن مسکویہ (م۔ ۵۴۱ھ) پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کے مبدا و مصدر کے بارے میں ایک واضح اور متعدد پہلوؤں سے جدید نظریہ پیش کیا۔ بعینہ یہ بھی ایک قدرتی امر تھا ، علیٰ ہذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ رومی بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا ، کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف ما بعد الطبعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض فلاسفۂ اسلام کا خیال تھا۔ لیکن پھر عصر حاضر میں تو اس نظریے سے زندگی کے بارے میں امید و وثوق اور ذوق و شوق کی بجائے مایوسی اور انسر دگی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ مرض کر لیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہذا بحیثیت ایک حادثہ حیات کے (۱۴۴) موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں۔ دراصل عصر حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی ، امید اور ذوق و شوق کے جذبات سے معمور کر دے۔ مولانا کے یہ شعار کس قدر بے نظیر ہیں (۱۴۵) :

آمدہ اول بہ اقلیم حماد و ر حمادی در نیاتی اوفتاد
مال ہا اندر نیاتی عمر کرد و ز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نیاتی چون بیوانی فتد نا یدش حل نیاتی ہیج باد

۱۴۴۔ جس سے زندگی دو چار ہوتی ہے اور انسان ایک نئے

مرحلے میں قدم رکھتا ہے۔ مترجم

۱۴۵۔ ان اشعار اور ان کے انگریزی ترجمے میں پورا پورا

تطابق نہیں۔ مترجم

جز ہاں میلے کہ دارد سوے آن خاصہ در وقت بہار خیبر ن
 ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و رب
 عقلہائے اولینش یاد نیست ہم ازین عقلش تحوّل کرد نیست
 بہر حال فلاسفۂ اسلام اور علمائے الٰہیات کے درمیان جو
 مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ کہ انسان کی بعثت ثانیہ پر کیا
 اس کا جسم بھی پھر سے زندہ ہو جائے گا۔ اس میں
 زیادہ تر خیال یہ ہے اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے بھی جن
 کی ذات پر گویا الٰہیاتِ اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا بھی تھی
 کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے (۱۳۶)
 جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو۔ لیکن
 میں سمجھتا ہوں ان کے اس نظریے کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ
 جب ہم خودی کا تصور بحیثیت ایک فرد کے کرنے میں نو
 ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے
 نسبت دیں (۱۳۷)۔ آیت ذیل سے البتہ اس مسئلے کی کچھ اور
 وضاحت ہو جاتی ہے :

اِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَالِكُمْ رَجْعٌ بَعِيدٌ ۝
 قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ
 حَفِیْظٌ ۝ (۵۰ : ۳-۴)

میرے نزدیک اس آیت سے صاف مترشح ہو جاتا ہے کہ
 انسان اپنی حیات عملی کی جب ہی تکمیل کر سکتا ہے جب
 اسے ایک ایسی انفرادیت حاصل کر لے جو اس ماحول میں اسے
 انتزاع و انتشار کے باوجود اپنے آپ کو قائم اور برقرار
 رکھ سکے۔ البتہ ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ یہ سب کچھ
 ہوگا کیسے (۱۳۸) ، کیوں کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ

۱۳۶ - مثلاً 'سمہ' ملاحظہ ہو حاشیہ ما بعد - مترجم
 ۱۳۷ - یعنی اس کا تصور بطور ایک محسوس اور دوسری
 و اشیا سے الگ تھلگ ایک موجود ن المکان شے کی صورت میں
 کریں ملاحظہ ہو تصریح 'ح' - مترجم
 ۱۳۸ - یعنی 'نساء آخری' ہوگی کیسے ؟ اس کا عمل اور
 طریق کیا ہے ؟ - مترجم

انسان کا معاد کسی نہ کسی جسد عنصری سے وابستہ ہے ، خواہ اس جسد عنصری کی حقیقت کچھ بھی ہو اور سر دست ہم اسے سمجھ بھی نہ سکیں ، جب بھی بعثت ثانیہ کے باب میں ہمیں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی ۔ قرآن مجید نے بھی اس سلسلے میں جن مماثلتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ان سے مقصود صرف یہی ظاہر کرنا ہے کہ بعثت ثانیہ ایک حقیقت ہے یہ نہیں کہ اس کی ماہیت کیا ہے ۔ لہذا جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے ہم اتنا ہی کہہ سکتے کہ انسان کے ماضی پر غور کیجیے تو یہ امر کچھ غیر اغلب نظر آتا ہے کہ اس کی ہستی کا مسابہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے ۔

قرآن مجید کی تعلیمات اس باب میں پھر حال یہ ہیں کہ بعثت بعد الموت پر انسان کی بصارت تیز ہو جائے گی (۵۰ : ۲۱) (۱۳۹) ، وہ اپنی گردن میں خود اپنی طیار کردہ نعمت کا حال آویزون پائے گا (۱۵۰) ۔ جنت اور دوزخ اس کے حوال ہیں ۔ مقامات یعنی کسی جگہ کے لام نہیں ہیں (۱۵۱) ۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت ، یعنی انسان کے اندرونی حوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں پھر جائے ۔ جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد ہے ' اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے (۱۵۲) ۔ یہ الفاظ دیگر وہ انسان کے بدرجہ حیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے ، جیسے بہشت کا مطلب ہے نیا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت ۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا

۱۴۹ - لقد كنت في غملة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك

اليوم حدید ۵

۱۵۰ - وكل انسان الزمان طائره في غمقه * فخرج له يوم القيمة

كسنا بقله منشورا ۵ (۱۳ : ۱۲)

۱۵۱ - ملاحظہ ہو بصریح 'د' - مترجم

۱۵۲ - نار الله موقدة ۵ التي تطلع على الافئدة ط (۶ : ۱۰۴)

مستحق نہیں ٹھہرایا (۱۵۳)۔ چنانچہ قرآن مجید نے لفظ 'خلود' کی تشریح بھی دوسری آیات میں اس طرح کر دی ہے کہ اس سے مراد محض ایک مدت زمانی (۷۸ : ۲۳) (۱۵۴) ہے۔ ہوں بھی انسانی سیرت کا تقاضا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرے اس میں سختی اور بھنگی پیدا ہوتی جائے، لہذا سیرت اور کردار کی تبدیلی کے لیے بھی وقت کی ضرورت ہوگی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی 'ہاویہ' (۱۵۵) نہیں جسے کسی منتقم خدا (۱۵۶) نے اس لیے طیار کر دکھا ہے کہ کہہ کار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں (۱۵۷)۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے (۱۵۸) وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں نزا کا اثر قبول کر سکے۔ لہذا جنت بھی لطف و عیش یا آرام و تعطیل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل (۱۵۹) اور اس لیے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے (۱۶۰) ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا (۱۶۱)۔ پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیات الہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف

۱۵۳ - جیسے مثلاً عیسائیت نے - مترجم

۱۵۴ - لبثین فیہا احقاباً ۝

۱۵۵ - واما من خفت موازينہ ۝ فامہ ہاویہ ۝ وما ادراک

ماہیہ ۝ نار حامیہ ۝ (۱۰۱ : ۸۰)

۱۵۶ - جیسا کہ یہود کا خیال تھا (مترجم)

۱۵۷ - کسی ابتدائی اور ناقابلِ تلافی گناہ (مثلاً مسیحیت کے

خلقی گناہ Original sin) کی پاداش میں - مترجم

۱۵۸ - نہی کا حجارة او اشد تسوہ * (۲ : ۷۴) بسبب 'تساوت

قلب' اور اس لیے 'نمو' سے عاری - مترجم

۱۵۹ - باعتبار ماہیت - مترجم

۱۶۰ - کل یوم ہونی شان ۝ (۵۵ : ۳۹)

۱۶۱ - جیسا کہ زندگی کا تقاضا ہے - ملاحظہ ہو خطبہ اول و دوم

- مترجم

ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا (۱۶۲)۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے (۱۶۳) جس کا ہر عمل ایک نیا موقعہ پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طماعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔

۱۶۲۔ انفعالی طور پر ، مگر جس سے زندگی کسی نئے مرحلے میں قدم نہیں رکھتی۔ مترجم

۱۶۳۔ ملاحظہ ہو خطبہ دوم و سوم۔ مترجم

۹۴

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

دور شی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ برعکس اس کے مذہب اس سے قرب و اتصال کا آرزو مند ہے۔ ایک نظریہ ہے ، دوسرا حقیقت ، تقرب اور اتصال۔ لیکن یہ تقرب اور یہ اتصال حب ہی ممکن ہے کہ فکر الہی حدود سے آگے بڑھے کی کوشش کرے (۱۹۰) ، جس میں اسے کامیابی ہوگی ، اس دہی روش کی بدولت جسے مذہب نے دعا سے تعبیر کیا ہے اور جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک ہر تا دم آخر موجود تھی (۱۹۱)۔

۱۹۰۔ نہ کہ 'تجاوز' کی۔ مترجم

۱۹۱۔ اللهم بالرفیق الاعلیٰ۔

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

”پہرِ عربی در فلک الافلاک رف و باز آمد۔ وانشہ اگر من رفتے ہرگز باز نیامدے“۔ یہ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں (۱) جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرۂ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت میں پایا جاتا ہے۔ صوفی نہیں چاہتا وارداتِ اتحاد^۲ میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر (۳) واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے، نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے (۴) واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے (۵) اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔

-
- ۱۔ حضرت شیخ کی اصل عبارت دستیاب نہیں ہو سکی۔ لہذا انگریزی انتہاس کا یہ فارسی ترجمہ قیامی ہے۔ مترجم
 - ۲۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول، مذہبی واردات کے خصائص عالیٰ ہذا تصریح ’۱‘۔ مترجم
 - ۳۔ زمان و مکان کی اس دنیا میں۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم
 - ۴۔ جن میں اس کا اتصال ایک حقیقتِ سرمدی سے ہوتا ہے۔ مترجم

۵۔ یعنی سیاسی اور اجتماعی احوال و ظروف یا حوادث اور واقعات کی دنیا میں جو یکے بعد دیگرے رونما ہوتے ہیں اور عبارت ہیں تاریخِ عالیٰ ہذا زندگی کے ان ٹھوس حقائق سے جو فرد اور جماعت کے صورت گر ہیں۔ مترجم

صوفی کے لئے تو لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہان انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے۔ لہذا انبیاء کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالم گیر قوت میں بدل دیں۔ گویا ان کی باز آمد ایک طرح کا عملی امتحان ہے خود ان کے مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا۔ اسے ایک تحقیقی عمل کہیے جس میں انبیاء کا ارادہ اگر ایک طرف اپنے آپ کو جانچتا اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرتا ہے تو دوسری جانب حقائق کی اس دنیا کا (۶) جس میں خارجاً وہ ان کو چاہتا ہے مشہود و متشکل دیکھ لے (۷)۔ پھر جب اس عالم میں (۸) جو ایک بے حس اور اثر ناپدید ہوا کی طرح ان کے سامنے ہوتا ہے ان کی ذات نفوذ کر جاتی ہے (۹) تو ان پر یہی حقیقت منکشف نہیں ہوتی کہ ان کی ہستی کے معنی خود ان کے لیے کیا ہیں، وہ اسے دوسروں پر بے نقاب کرنے اور چشم تاریخ کو موقع دیتے ہیں کہ وہ اس کا مشاہدہ کر لے (۱۰)۔ لہذا انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے

-
- ۶۔ جس کا تعلق احوال عالم، یعنی جس زمانے میں کسی نبی کا ظہور ہوا اس میں انسان جس طرح زندگی بسر کر رہے تھے اس سے ہے۔ مترجم
- ۷۔ اس طرح کہ زندگی سچ سچ وہ شکل اختیار کر لے جو ان کے پیش نظر ہے۔ مترجم
- ۸۔ انسان کی روزمرہ زندگی، اس کے مادی احوال و ظروف اور اجتماعی شئون کے۔ مترجم
- ۹۔ یعنی وہ اس پر چھا جاتے اور اسے اپنی متابعت پر مجبور کر دیتے ہیں۔ مترجم
- ۱۰۔ اس طرح کہ زندگی کا وہ کیا تصور تھا جو ان کے اندرون ضمیر میں پرورش پا رہا تھا اور جس کا بطور ایک حقیقت عملاً اظہار گویا ان کی اپنی ذات کا اظہار تھا۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامہ

انسان پیدا ہو سدا، علیٰ ہذا یہ کہ تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔ چنانچہ اس خطبے میں بھی ہمارے پیش نظر یہی امر ہے۔ یہ نہیں کہ عالم اسلام نے علم و حکمت کی جو خدمات سر انجام دیں ان کی تفصیل بیان کی جائے۔ میں چاہتا ہوں آپ اپنی نگاہیں ان تصورات پر رکھیں جو اسلامی تہذیب و ثقافت میں کار فرما رہے۔ یونہی ہم اس سلسلہ افکار کی تہ تک پہنچ سکتے ہیں جس کی اس طرح (۱۱) ابتدا ہوئی۔ یونہی ہمیں اس روح کی تھوڑی بہت جھلک بھی نظر آنے کی جو ان میں کام کرتی رہی۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں ضروری ہے کہ اسلام کے ایک نہایت ہی اہم اور بنیادی تصور۔ میرا مطلب ہے عقیدہ ختم نبوت (۱۲)۔ کی ثقافتی قدر و قیمت ہرے طور پر ذہن نشین کر لی جائے۔

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی، یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا مٹنا ہی مرکز (۱۳) اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے (۱۴) تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی (۱۵) کو مٹاتا اور پھر زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے (۱۶)۔ لیکن اپنی ہستی اور وجود کی اساس سے انسان کا یہ تعلق کچھ اسی کے لیے مخصوص نہیں۔ قرآن مجید

۱۱۔ بطور ایک عمل۔

۱۲۔ مَا كَانَ يَدُ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُولُ اللّٰهِ وَخَاتَمُ

النَّبِيِّينَ (۳۳ : ۴۰)

۱۳۔ انسانی خودی۔ مترجم

۱۴۔ اپنے مبداء وجود سے اتصال کی بدولت۔ مترجم

۱۵۔ یعنی انسان جس راستے پر چل رہا تھا۔ مترجم

۱۶۔ تاکہ ایک نئی ہیئت اجتماعیہ کی تعمیر ہو سکے۔ مترجم

نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا ہوں کہیں کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی ہودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یہ کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشو و نما، یہ انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا، یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔ اب بنی نوع انسان کے عالم صغیر میں ایسا بھی ہوا کہ اس کی نفسی توانائی کا نشو و نما (۱۷) شعور کی وہ صورت اختیار کر لے جسے ہم نے شعور نبوت سے تعبیر کیا ہے اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اس شعور کی (۱۸) موجودگی میں نہ تو افراد کو خود کسی چیز پر حکم لگانا پڑے گا، نہ ان کے سامنے یہ سوال ہوگا کہ ان کی پسند کیا ہو اور نا پسندیدہ کیا۔ انہیں یہ بھی سوچنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے لیے کیا راہ عمل اختیار کریں۔ یہ سب باتیں گویا پہلے ہی سے ملے شدہ ہوں گی، یہ نہیں کہ انہیں اس بارے میں خود اپنے فکر اور انتخاب سے کام لینا پڑے (۱۹)۔ شعور نبوت کو گویا کفایت فکر

۱۷۔ اور جس کا اظہار غور و فکر، ارادہ و اختیار، ادراک و تعقل، حکم، تصدیق، یعنی اعمال ذہنی میں ہوتا ہے۔ مترجم

۱۸۔ یعنی شعور نبوت کی، یا تعلیمات نبوت کے پیش نظر... بتلوا علیہم آیاتہ و یزکیہم و یعلمہم الکتاب و الحکمۃ (۶۲ : ۲)۔ مترجم

۱۹۔ 'معروف و منکر'، 'امر اور نہی' کی تعیین میں لقد ارسلنا رسلنا بالبینت و انزلنا معہم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط (۵۷ : ۱۲۵)۔ مترجم

اور انتخاب سے تعبیر کرنا چاہیے (۲۰)۔ لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور (۲۱) قوت تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ان کا ظہور اور نشو و نما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے (۲۲)۔ وہ اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کی بدولت (۲۳)۔ لیکن عقل استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیر ہے (۲۴) جسے ایک دفعہ حاصل کر لیا جائے تو پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصول علم کے اور جننے بھی طریق میں ان پر ہر پہلو سے بندشیں عاید کر دی جائیں تاکہ مستحکم کیا جائے تو صرف عقل استقرائی کو (۲۵)۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کے قدیم نے بڑے بڑے عظیم نظامات فلسفہ پیدا کیے (۲۶) مگر یہ اس وقت جب انسان اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل سے

۲۰۔ کیونکہ اس طرح میں فرد آ فرد ان امور کا فیصلہ نہیں کرنا پڑتا۔ صرف ایک فرد کا فکر اور انتخاب ہماری رہنمائی کے لیے کافی ہوتا ہے۔ مترجم

۲۱۔ تاکہ دہن انسانی کو خود اپنی بصیرت، فہم اور تدبیر سے کام لینے کا موقع ملے۔ یہ امر بھی منجملہ ان مقاصد کے ہے جو نبوت کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ مترجم

۲۲۔ جن کو اگر ٹھیک راستے پر نہ ڈالا جائے تو ایک دوسرے سے رقابت اور فساد اخلاقی کو تحریک ہوتی ہے جس کا انجام ہے ہلاکت۔ مترجم

۲۳۔ جس میں وہ اصول علم کی بنا پر عالم خارجی کا مطالعہ کرتا ہے۔ مترجم

۲۴۔ تجربے اور استدلال، مشاہدے اور تحقیق و تجسس کی مدد سے۔ مترجم

۲۵۔ عالم فطرت کی تسخیر اور زندگی کو واقعیت کی نظر سے دیکھنے کی خاطر۔ مترجم

۲۶۔ تعلیمات نبوت سے باہر محض حکیمانہ غور و فکر کی بدولت، مثلاً ارضِ یونان، باقدیم ہندوستان میں۔ مترجم

گزر رہا اور اس پر ایما اور اشارے کا غلبہ تھا (۲۷)۔ لہذا ماضی کے یہ فلسفیانہ نظامات مجرد فکر کی بنا پر مرتب ہوئے لیکن مجرد فکر کی بنا پر ہم زیادہ سے زیادہ کچھ کر سکتے ہیں تو یہ کہ مذہبی عقائد اور مذہبی روایات میں تھوڑی بہت ربط و ترتیب پیدا کر دیں۔ رہا یہ امر کہ عملی زندگی میں ہمیں جن احوال سے فی الواقع گزر کرنا پڑتا ہے ان پر قابو حاصل کیا جائے تو کیسے، اس کا فیصلہ مجرد فکر کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا (۲۸)۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام صلعم کی ذاب گرامی کی حیثیت دنیا سے قدیم اور جدید کے درمیان (۲۹) ایک واسطہ کی ہے۔ یہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیا سے قدیم سے ہے (۳۰)، لیکن یہ اعتبار اس کی روح کے دنیا سے جدید ہے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے (۳۱)۔ لہذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذاب کی تکمیل ہوئی تو پوچھی کہ وہ خود اپنے وسائل سے

— — —

- ۲۷۔ یعنی وہ اپنی عقل اور سمجھ کی بجائے وہی کچھ کرنے لگتا تھا جو دوسرے کرتے تھے۔ مترجم
- ۲۸۔ اور یہی فی الحقیقت مسئلہ ہے زندگی کا خواہ اس میں کوئی بھی راستہ اختیار کیا جائے۔ مترجم
- ۲۹۔ جس کا ظہور آپ کی تعلیمات کی بدولت ہوا۔ مترجم
- ۳۰۔ جس کی آپ نے رہنمائی کی۔ مترجم
- ۳۱۔ یہی جن کی زندگی کو اب اپنی رہنمائی کے لیے ضرورت تھی۔ مترجم

تشکیلِ جدید النبیاتِ اسلامیہ

کام لینا سیکھے (۳۲)۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشواؤں کو تسلیم نہیں کیا، یا موروں کی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے (۳۳)، کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطن سے، جو باعتبار نوعیت (۳۴) انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔ قرآن مجید نے 'آفاق و انفس' (۳۵) دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیاتِ الہیہ کا ظہور محسوسات و مدركات (۳۶) میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہذا ہمیں چاہیے اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کما حقہ اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے (۳۷)۔ حاصلِ کلام یہ کہ تصورِ خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے، جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کہہنی ہو سکتی ہے، نہ ہونی چاہیے۔ اس کا

— — —

- ۳۲۔ جیسا کہ تعلیماتِ قرآنی کا مقصود بھی ہے۔ مترجم
- ۳۳۔ کہ انسان اپنے وسائل سے کام لے، اس کے قوائے فکر و عمل بیدار ہوں اور وہ اپنے اعمال و افعال کا آپ جواب دہ ٹھہرے۔ مترجم
- ۳۴۔ ان معنوں میں کہ اس کا تعلق ادراک بالحواس سے نہیں۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول۔ مترجم
- ۳۵۔ مَن رَیْہُمْ اَیَاتُنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِی اَنْفُسِہُمْ حَتّٰی یَشِیْنُوْا اَنْذَ الْحَقِّ (۴۱ : ۵۳)
- ۳۶۔ 'محسوسات' یعنی ہماری وارداتِ شعور، ہمارے داخلی احوال اور تجربات اور 'مدركات' یعنی ہمارے وہ مشاہدات جن کا تعلق عالمِ فطرت کے مطالعہ سے ہے۔ مترجم
- ۳۷۔ لہذا اس کی تنقید لازم ٹھہری۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول اور چہارم۔ مترجم

مطلب صرف یہ ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں ہر حال حق پہنچنا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں ، اس لیے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدہ یہ اپنی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی ما فوق الفطرت سرچشمے سے ہے (۳۸) ، لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے ۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بنی علم کے نئے نئے راستے کھل جائیں (۳۹)۔ ہمہ جس طرح اسلامی کلمہ (۴۰) کے جزو اول نے انسان کے اندر یہ نملر پیدا کی کہ عالم خارج کے متعلق اپنے محسوسات و مدرکات (۴۱) کا مطالعہ نگاہ تنقید سے کرے اور قوائے فطرت کو ابھرت کا رنگ دینے سے باز رہے (۴۲) ، جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا دستور تھا ۔ لہذا مسلمانوں کو چاہیے صوفیہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے ہی دوسری واردات اور اس سے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں ۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا ۔ جب عید ابنِ صباد کے احوال نفسی کو دیکھے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی (۴۳) وہ اس کا

۳۸۔ مگر جسے ختم نبوت کے بعد حجت تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ مترجم

۳۹۔ اور ہم ان کا مطالعہ عقل و فکر اور تعلیمات نبوت کی روشنی میں کریں۔ مترجم

۴۰۔ لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ۔

۴۱۔ بالفاظ دیگر مظاہر فطرت یا قوائے طبیعیہ کا۔ مترجم

۴۲۔ یعنی ان کو دیوی دیوتا تصور نہ کرے۔ مترجم

۴۳۔ ملاحظہ ہو تہذیب اول ، بحث مذہبی واردات۔ مترجم

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی (۴۴) در اصل صوفیانہ مشاہدات ہی کے نظام و ارتباط کی ایک کوشش ہے (۴۵)، گو یہ صرف اپنی خلدون تینا جس نے اس سلسلے میں خالص علمی تہج پر قدم اٹھایا۔

لیکن مشاہداتِ باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علمِ اسانی کا (۴۶)۔ قرآن پاک کے نزدیک اس کے دوسرے چشمے اور ہیں۔ ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا (۴۷)۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر (۴۸)، یہ مایوں کا امتداد (۴۹) یہ اختلافِ لیل و نهار (۵۰)، یہ رنگ اور زبان کا فرق (۵۱) اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد (۵۲)، حاصلِ کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے حقیقتِ مطلقہ کی آیات ہیں اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و تفکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ جہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اعراض کرے، کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی

- ۴۴۔ جیسا کہ تاریخِ تصوف سے پتہ چلتا ہے۔
 ۴۵۔ نقد و تفحص، علیٰ ہذا عقل و فکر کے ذریعے۔ ملاحظہ ہو آگے چل کر ساتواں خطبہ۔ مترجم
 ۴۶۔ شجملہ دوسرے ذرائع کے۔
 ۴۷۔ یعنی علوم فطرت اور تاریخ میں۔ مترجم
 ۴۸۔ ومن آیاتہ اللیل والنہار والشمس والقمر (۴۱ : ۳۷)
 ۴۹۔ الم ترا الی ربک کیف مد الفل و لو شاء لجعلہ ساکناً ثم جعلنا الشمس علیہ ذلیلاً ثم قبضنہ الساقبضا یسیراً (۲۵ : ۴۶)
 ۵۰۔ ان فی اختلاف اللیل والنہار وما خلق اللہ فی السموات والارض لآیات لقوم یتقون (۱۰ : ۶)
 ۵۱۔ ومن آیاتہ خلق السموات والارض واختلاف المستکم والوانکم (۳۰ : ۲۲)
 ۵۲۔ ان تمسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله و تلک الايام نداولہا بین الناس (۳ : ۱۳۹)

رہے گا (۷۳)۔ یہی وجہ ہے کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ کی اس دعوت کے ساتھ ساتھ جس کی قرآن مجید نے نعم دی، جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے، وہ متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر، جس کا اپنی حیات ذہنی کی ابتدا میں انہوں نے بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا، اتر آئے۔ شروع شروع میں تو انہیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے اور اس لیے حکمت یونان پر اعتقاد کرنے ہوئے انہوں نے قرآن پاک کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا، لیکن قرآن مجید کا زور چونکہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر، لہذا ظاہر ہے یہ کوششیں ایک نہ ایک دن ضرور ناکام رہیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی جس کے بعد اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح برسر کار آئی، حتیٰ کہ تہذیب جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھتے تو ان کا ظہور بھی اسی (۷۴) کا مرہون مت ہے۔

فلسفہ یونان کے خلاف یہ عقلی بناوت اگرچہ فکر کے ہر شعبے سے عیاں ہے، لیکن اسوس ہے ریاضی، فلکیات اور طب میں اس کا اظہار جس طرح ہوا میں اس کی تشریح و توضیح سے قاصر ہوں۔ اشعری کے ما بعد الطیبی افکار میں البتہ اس کی جھلک صاف صاف نظر آ جاتی ہے۔ منطق کی تنقید بھی علامہ اسلام نے جس رنگ میں کی وہ اس کا ایک ناقابل انکار ثبوت ہے اور یہ پھر ویسے بھی ایک طبعی امر تھا، کیونکہ ایک دفعہ جب انسان کسی ایسے فلسفہ سے جس کی بنیاد حق و تخمین پر ہو بدگمن ہو جائے تو پھر اس کے سوا

۷۳۔ ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرہ اعمی و اذل سیلا

(۱۷ : ۷۲)

۷۴۔ فکر یونان کے خلاف مسلمانوں کی ذہنی بناوت اور

اس لیے اسلامی علوم و معارف کا۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

چارہ کار نہیں رہنا کہ علم کے کسی ایسے سرچشمے کی تلاش کرے جو قطعی اور یقینی ہو۔ نظام ہی نے شاید سب سے پہلے یہ اصول قائم کیا تھا، کہ علم کی ابتدا تشکیک سے ہوتی ہے اور جسے غزالی نے 'احیاء العلوم' میں مزید وسعت دی اور جس سے آگے چل کر کارتیسی منہاج (۵۵) کا راستہ صاف ہوا۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطق میں غزالی نے اس کے باوجود ارسطو ہی کی پیروی کی ہے۔ چنانچہ 'تسطاس' کو دیکھئے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی ارسطاطالیسی اشکال ہی کے رنگ میں پیش کیا ہے، حالانکہ سورۃ 'شعرا' میں اس دعویٰ کا اثبات کہ انبیاء کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے تاریخی نظائر کے حوالے سے کیا گیا ہے (۵۶)۔ پھر حال یہ اشراق اور ابن تیمیہ نے جنہوں نے منطق بونانی کی باقاعدہ تردید کا بیڑا اٹھایا اور پھر ابو بکر رازی ہی نے غالباً سب سے پہلے ارسطو کی شکل اول پر تنقید کی نظر ڈالی۔ رازی نے اس پر جو اعتراض کیا ہے، اس کا رنگ خالصاً استقرائی ہے۔ اور یہ وہی اعتراض ہے جسے موجودہ زمانے میں جان اسٹوارٹ مل (۵۷) نے پھر سے دہرایا ہے۔ منطق کی حدود سے بحث کرنے ہوئے ابن حزم نے بھی ادراک بالحواس ہی پر یہ حیثیت ایک سرچشمہ علم زور دیا اور 'الرد علی المنطق' میں ابن تیمیہ نے بھی استقرا ہی کو بطور حجت قابل اعتماد ٹھہرایا (۵۸) ہے۔ یوں اس منہاج کی ابتدا ہونی جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے سے ہے اور وہ بھی نظری طور پر نہیں بلکہ عملاً۔ چنانچہ نفسیات میں اس کا اطلاق جس طرح کیا گیا اس کی ایک مثال تو بیرونی کے اس اکتشاف

۵۵ - Cartesian Method یعنی دیکارت کا منہاج - مترجم

۵۶ - مثلاً، فکذ بوء فاعلکناہم ان فی ذالک لایۃ (۲۶ : ۱۳۹)

— مترجم

۵۷ - John Stuart Mill

۵۸ - 'نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان' منطق میں

امام موصوف کی دوسری کتاب 'ناہید' ہے۔ ابن حزم کی کتاب کا عنوان ہے 'التقريب في حدود المنطق' - مترجم

"یہ آکسفورڈ اسکول (۶۴) میں اس کے (۶۵) جانشین
نظمے جن سے راجر بیکن نے عربی اور علوم عربیہ کی
تعلیم پائی۔ لہذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے
کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے، نہ اس کے مشہور
عم نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں
کہ مسیحی یورپ میں اس کا شمار اسلامی سائنس اور
منہاج سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے
کیوں نہیں توکا کہ اگر اس کے معاصرین کو سچ و سحر
علم کی تلاش ہے تو انہیں چاہئے عربی زبان اور
عربی علوم کی تحصیل کریں۔ رہی یہ بحث کہ منہاج
تجربی کس کی ایجاد ہے... ہو یہ بھی ایک نمونہ ہے

Duhring - 09

Francis Bacon - 71

Making of Humanity * 35

Oxford School - 78

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

ان زبردست غلط بیانیوں کا جو مغربی تہذیب کے مبداء و ماخذ کے بارے میں کی جاتی ہیں (۶۶)۔ اس لیے کہ بیکن کا زمانہ آیا تو عربوں کا تجربی منہاج سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور لوگ بڑے اشتیاق سے اس کی طرف بڑھ رہے تھے (ص ۲۰۲)۔“

”سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب و ثقافت نے جدید دنیا کی کی ہے وہ سائنس ہے، گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے۔ یہ عنقریب اہی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا۔ لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اسلامی تہذیب و تمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگون اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے چل زندگی نے آب و تاب حاصل کی (ص ۲۰۲)۔“

پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی تہذیب و ثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے جو عصر حاضر کی مستقل اور نمایاں ترہیں قوت اور اس کے غلبے اور کار فرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ ہمارا مطلب ہے علوم طبیعیہ اور روح عام کے ظہور سے (ص ۱۹۰)۔

پھر اگر ہم علوم طبیعیہ میں عربوں کے مرہون منت ہیں تو اس لیے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے انقلاب آفرین نظریوں کی بارکھئی، بلکہ اس سے بھی بڑے کر کسی اور چیز، یعنی سائنس کی ہستی اور وجود کے

۶۶۔ ان معدوں میں کہ اس نے کسی غیر مغربی تہذیب و تمدن سے کوئی اثر قبول نہیں کیا۔ مترجم

لیجے۔ دنیاے قدیم کو جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، عہد قبل سائنس کی دنیا تصور کرنا چاہیے۔ اہل یونان کے یہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدن نے ہمیشہ اجنبیت اور بغاوت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے، تعمیلات اور نظریوں سے کام لیتے۔ لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم یہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں، مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقل نظر رکھنا پڑتی ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ پھر ایک استثنا، یعنی اسکندریہ کے کہہ سہی ایک مقام تھا جہاں قدیم کلاسیکی (۶ء) دنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویہ نظر سے کیا۔ لہذا ہم جسے سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی روح کی بدولت ہوا وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق، منہاج تجربات، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشو و نما کا جس سے اہل یونان مر تا رہے خبر تھی۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پہلے تو عربوں ہی کے ذریعے (ص ۱۹۰)۔

لہذا پہلی بات جو اس بحث میں کہ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے ہمارے سامنے آتی ہے، محسوس اور متناہی ہر اس کی وہ توجہ ہے جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔

۶ء - یونانی - رومی، نا ہے اے نسکی، دنیا جہاں علوم طبیعیہ کا مطالعہ یونان و روم کی بجائے قدیم مصری اور بابلی منہاج علم کا مرحلہ منت تھا۔ ملاحظہ ہو تصریح 'ب'۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

یہی وجہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا تو حکمت یونان سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں، بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد۔ بریفولٹ کہتا ہے یونانیوں کو درحقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہیں تھی۔ لہذا ان کے افکار ایک طرح کی روک تھام جس نے مسلمانوں (۶۸) کو کوئی دو سو برس تک یہ سمجھنے کا موقع ہی نہیں دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے۔ ان افکار نے تو عربوں کے عملی ملکات بھی دبائے رکھے۔ لہذا ہم چاہتے ہیں اس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لیے ازالہ کر دیں کہ یہ یونانی فلسفہ تھا جس نے اسلامی تہذیب و ثقافت کی حیث اور وضع قطع متعین کی۔ اس سلسلے میں ہمارے جو دلائل ہیں ان کا ایک حصہ ہم اس سے پہلے پیش کر آئے ہیں، دوسرا اب پیش کر رہے ہیں۔

علم کی ابتدا محسوس سے ہوتی ہے (۶۹) کیونکہ جب تک ہمارا ذہن اسے اپنی گرفت اور قابو میں نہیں لے آتا، فکر انسانی میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوتی کہ اس سے آگے بڑھ سکے (۷۰)۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے :

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا
مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا * لَا تَنْفُذُونَ
إِلَّا بِإِذْنِ ۝ (۵۴ : ۳۳)

مگر پھر فرض کیجئے ہم کہتے ہیں کائنات ایک مجموعہ ہے متماہی اشیا کا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایک جزیرے کی طرح خلاء میں محض میں بڑی ہے۔

۶۸۔ یعنی ہمارے اہل فکر کو۔ مترجم

۶۹۔ جس کا ہم بداعتاً مشاہدہ کرتے ہیں، لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ ہے کیا، اس کی حقیقت کیا ہے اور ماہیت کیا؟
— مترجم

۷۰۔ محسوسات سے، گویا علم ایک حرکت ہے محسوس سے بھر د
کی طرف۔ مترجم

پتھر اگر زیادہ بھی ایک سلسلہ ہے یا عمدہ گر منفرد آفات کا
 تو اس میں کوئی معنی پیدا نہیں ہوں گے ، نہ وہ کائنات ہی پر
 اثر انداز ہو سکے گا ۔ مگر یہ کائنات کا وہ تصور ہے جس سے
 ذہن انسانی حیران و مرگرداں رہ جاتا ہے ۔ ہم اس خیال سے کہ
 شرعے سرئی زمان و مکان کی ایک حد بھی ہے ، مبہوت رہ جاتے ہیں۔
 ہم سمجھتے ہیں متناہی گویا ایک مد ہے جس نے ذہن انسانی
 کو حرکت سے روک رکھا ہے (۷۱) ، اور جس کی حدود سے آگے
 نکلنے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہمارا ذہن
 زمان متسلسل اور مکان سرئی کی خلائییت^۱ محض پر غالب آ جائے ۔
 قرآن مجید کا بھی ارشاد ہے 'و ان الی ربک المنتہی' (۷۲) ۔ اس
 آیت پر غور کیا جائے تو قرآن ناک کے ایک نہایت گہرے
 تصور کی ترجمانی ہو جاتی ہے ، اس لیے کہ یوں ہمیں بوضاحت
 سمجھنا دیا گیا ہے کہ اگر ہمیں اپنے منتہا کی تلاش ہے
 تو ہمارا شماروں کی طرف بڑھنا عبث ہوگا ۔ ہم اس کو تلاش
 کرنا چاہتے ہیں تو لا متناہی حیات کوئی^۲ اور روحیت^۳ میں
 کریں ۔ اب اس منتہا کی طرف ہمارا عقلی سفر تو بڑا طویل اور
 دشوار گزار ہوگا ، مگر پتھر بھی مرحلہ ہے جہاں پہنچ کر افکار
 اسلامی نے جس سمت میں حرکت کی اس کا رخ فکر یونان سے
 مرتا ۔ مختلف ہو جاتا ہے ۔ اشیئنگار کہتا ہے یونانیوں کی نظر ہمیشہ
 تناسب پر رہی ، لا متناہیت سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی ۔
 ان کا ذہن ہمیشہ وجود متناہی کی قدرتی شکل و ہیئت اور
 امر کے قطعی اور معین حدود میں الجھا رہا ۔ اس کے برعکس
 اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ہم
 دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات ، مذہب ، یعنی تصوف کے
 مدارج عالیہ ، دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لا متناہی سے
 لطف اندوز ہوں ، بلکہ اس پر قابو حاصل کریں ۔ یہاں یہ
 کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش
 ہوگی اس کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا

۷۱ - لا متناہی کی طرف ۔ مترجم

۷۲ - ۵۳ : ۴۲

مسئلہ بن جائے گا۔ چنانچہ ہم نے ان خطبات میں سے ایک میں کوشش کی تھی (۷۳) کہ مفکرین اسلام، بالخصوص اشاعرہ نے زمان و مکان کے بارے میں جو رائے قائم کی ہے آپ اس کا کچھ اندازہ کر سکیں۔ بات یہ ہے کہ عالم اسلام میں دیمقراطیسی نظریہ جواہر (۷۴) کو قبول عام حاصل نہیں ہو تو اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس نظریے کی رو سے مکان مطلق کا اثبات لازم آتا ہے۔ لہذا اشاعرہ محسوس ہو گئے کہ جواہریت کی عبارت کسی نئی بنیاد پر اٹھائیں اور اس لیے انہوں نے ان مشکلات کا حل جو مکان مرنی کے سلسلے میں پیش آتی ہیں، کم و بیش اسی شکل میں کیا جسے جواہریت حاضرہ نے۔ پھر جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ بطليموس (۱۶۵-۸۷) سے لے کر نصیر الدین طوسی (۱۲۷۳-۱۲۰۱) کے زمانے تک ان مشکلات پر مطلق توجہ نہیں کی گئی جو مکان مرنی کی بنا پر اقلیدس کے مسئلہ متوازیات کے اثبات میں پیش آئیں۔ یہ طوسی تھا جس نے سب سے پہلے اس سکون کو توڑا جو ایک ہزار برس سے ریاضیات کی دنیا میں قائم تھا۔ مگر پھر جب طوسی ہی نے اس مسئلے کو زیادہ بہتر صورت دینے کی کوشش کی تو محسوس کیا کہ ہماری یہ کوشش جب ہی کامیاب ہو سکتی ہے جب مکان مرنی کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے۔ گویا یہ طوسی ہی تھا جس نے مکان کثیر الابعاد میں حرکت کے اس تصور کی داع بیل ڈالی جو عہد جدید میں قائم ہوا، گو معمولی طور پر ہی سہی۔ بہرحال بیرونی پہلا شخص ہے جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خالص علمی نقطہ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کا یہ نظریہ کہ ہم اسے ایک وجود ساکن ٹھہرائیں (۷۵)، بڑا ناقص ہے۔ لیکن یہ

۷۳۔ خطبہ سوم میں۔ مترجم

۷۴۔ یعنی یونانی نظریہ جواہر جو دیمقراطوس Democritos

سے منسوب ہے۔ مترجم

۷۵۔ لہذا حرکت اور اس لیے کمزور اور تعبیر سے غامبی

اور جس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ بھی غیر حقیقی ہے۔ مترجم

پھر نگر ہونانی سے انحراف کا نتیجہ تھا ، کیونکہ تفاعل کا تصور اس امر کا متقاضی ہے کہ زمانے کو کائنات کا جزو لازم ٹھہرایا جائے۔ وہ (۷۶) ثابت کو متغیر قرار دیتا اور کائنات کو بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے جو ابھی بن رہی ہے ، یعنی اس کی نگاہیں کون کی بجائے نکوبن پر ہیں۔ اشیائنگر کے نزدیک تفاعل کا ریاضیاتی تصور مغرب کی خاص چیز ہے۔ وہ کہتا ہے دنیا کی کسی تہذیب نے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ لیکن بیرونی نے فیوٹن کے قاعدہ ادراج^{۷۷} کی تعمیم سے کہ اسے مشئی تفاعل^{۷۸} کی بجائے ہم جس تفاعل میں چاہیں بدل دیں ثابت کر دیا ہے کہ اشیائنگر کا یہ دعویٰ باطل ہے۔ ہونانیوں کے یہاں عدد کا تصور بھی ض^{۷۹} قدر^{۸۰} کا تصور تھا۔ حالانکہ جب خوارزمی نے حساب سے جبر و مقابلہ کی طرف قدم بڑھایا تو یہ تصور قدر کی بجائے نسبت^{۸۱} سے بدل گیا۔ پھر آگے چل کر بیرونی نے واضح طور پر وہ تصور قائم کیا جسے اشیائنگر مبنی عدد^{۸۲} سے موسوم کرتا ہے اور جس سے ہمارا ذہن کون کی بجائے نکوبن کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ برعکس اس کے مغربی ریاضیات میں اس وقت جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں ان کا حاصل تو یہ ہے کہ زمانہ کوئی حقیقت نہیں، بلکہ مکان ہی کی ایک شکل (۷۷)۔ لہذا یہ واٹ ہیڈ کا نظریہ اضافیت ہے جس میں یہ نسبت آئین اشٹائن کے نظریہ اضافیت کے مساویوں کے لیے کہیں زیادہ کشش ہے ، کیونکہ آئین اشٹائن کے نظریے میں زمانہ اپنی خصوصیت مرور^{۸۳} کثیر بیثبات اور ایک پر اسرار طریق پر مکان ہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔

افکار ریاضیات کی اس ترقی کے ساتھ ساتھ رشتہ رفتہ ارتقا کا تصور بھی متشکل ہوتا چلا گیا۔ یہ جاہظ تھا جس نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی سے

۷۶۔ یعنی تفاعل کا تصور۔

۷۷۔ مثلاً ارسطو کی فردیک۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول

جانوروں میں رونما ہو جاتی ہیں اور جسے آگے چل کر بیرونی کے ہم عصر ابن مسکویہ نے ایک باقاعدہ اور مرتب نظریے کی شکل دی اور پھر الہیات میں اپنی تصنیف 'الفوز الاصفی' میں اس سے کام لیا۔ لیکن ہم یہاں ابن مسکویہ کے منروضہ ارتقا کا ایک خلاصہ پیش کر رہے ہیں تو اس کی علمی قدر و قیمت کے خیال سے نہیں، بلکہ صرف یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ مسلمانوں کے افکار علم کس سمت میں حرکت کر رہے تھے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیں تو ارتقا کے اولین مراحل میں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لیے انہیں اس سے کام لینا پڑتا ہے۔ لہذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وہ مرحلہ ہے جس میں نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انواع کی صورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے، تا آنکہ اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ ہودے شاخیں نکاتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں۔ لیکن پھر حرکت کی اس قوت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے، حتیٰ کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اس سے بھی آگے بڑھیے تو نباتات کے ارتقا کا آئندہ مرحلہ وہ ہے جس میں ایسی انواع کا ظہور ہوگا جن کے لیے زیادہ بہتر زمین اور زیادہ بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوگی۔ انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاف بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے، کیونکہ کھجور میں جڑوں اور ربشوں کے علاوہ وہ شے بھی نشو و نما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اس کی لامنی اور حفظ و بقا کا دار و مدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ ہے یا یوں کہیے کہ حیوانی زندگی کی

تمہید - حیوانی زندگی کا پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے جسے گویا شعوری حرکت کی ابتدا سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اسے حیوانی زندگی کا آغاز کہیے، جس میں اول حص لاسہ^۱ اور بالآخر حص باصرہ^۲ کا نشو و نما ہوتا ہے۔ مگر پھر جب حواس نشو و نما حاصل کر لیتے ہیں تو حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشرات الارض، رہنکنے والے جانور، چہونٹیاں اور شہد کی مکھیاں۔ چوہائیوں میں گھوڑا حیوانیت کا مظہر اتم ہے اور ہرندوں میں عقاب۔ آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آکھڑی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقا انسان سے صرف ایک ہی درجہ پہنچنے ہیں۔ ارتقا کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے، تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔

لیکن یہ نفسیات مذہب ہے جس میں ہم تقریباً اسی مرحلے پر جا پہنچتے ہیں جس میں زمان و مکان کے مسئلہ پر کچھ ویسے ہی انداز میں بحث کی گئی تھی جیسے عصر حاضر میں اور جس کے لیے ہمیں عراقی اور خواجہ بند ہارما سے رجوع کرنا چاہیے۔ عراقی نے مراتب زمانی کا جو تصور قائم کیا ہے اس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ یہاں مکان کے باب میں ہم اس کے خیالات کا لب لباب پیش کریں گے۔

عراقی کے نزدیک مکان کی موجودگی تو ذات الہیہ کی نسبت سے بھی ناگزیر ہے۔ چنانچہ وہ اس کا استدلال آیات ذیل سے کرتا ہے :

الم تر ان الله يعلم ما فی السموات وما فی الارض
ما یکون من نجوى ثلثة الا هو راہم ولا خمسة
الا هو سادسہم ولا ادنی من ذالک ولا اکثر الا
هو معهم این ما کانوا (۵۸ : ۸)

وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا
تعلمون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون
فيه " وما يعذب من ربك من مثقال ذرة في الارض
ولا في انساء ولا اصغر من ذالك ولا اكبر الا في
كتاب مبين ۝ (۱۰ : ۶۱)

ولقد خلقنا الانسان و نعلم ما تو سوس به نفسه
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ۝ (۵۰ : ۱۶)

لیکن یاد رکھنا چاہیے قرب ، اتصال اور باہمیہ اگر افتراق
وہ الفاظ ہیں جن کا اطلاق جس طرح مادی اجسام پر کیا جاتا ہے
ذات الہیہ پر نہیں ہو سکتا ۔ حیات الہیہ کا تعلق ساری کائنات
سے ہے ، بعینہ جیسے روح کا بدن سے ۔ روح بدن کے اندر
ہوتی ہے ، نہ باہر ، نہ اس سے متصل نہ منفصل ۔ باہیں ہمہ
اس کا اتصال بدن کے ہر ذرے سے قائم ہے اور ہم اس کا تصور
کر سکتے ہیں تو ہونہی کہ کسی ایسے مکان کا وجود تسلیم
کر لیں جو روح ایسی نازک اور لطیف شے کے شاہان شان ہو ۔
لہذا حیات الہیہ کی نسبت سے بھی کسی نہ کسی مکان کا وجود
تسلیم کرنا پڑے گا ، گو ہمیں چاہیے اس کی تعریف اس طرح
کریں کہ اس سے ذات الہیہ کی مطلقیت^۵ میں کوئی فرق نہ آئے ۔
اب مکان کی تین قسمیں ہیں ۔ ایک وہ جسم کا تعلق مادی اشیا سے ہے ،
دوسری جو غیر مادی اشیا سے متعلق ہے اور تیسری ذات الہیہ
سے متعلق ۔ لیکن پھر مادی اشیا کا مکان بھی تین قسموں پر
منقسم ہے ۔ اول بڑے بڑے اجسام کا مکان جس میں ہم وسعت
اور پہنائی کا اثبات کرتے ہیں اور جس میں حرکت کے لیے
وقت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس مکان میں ہر جسم کی اپنی ایک
جگہ ہے جسے اگر دوسری جگہ منتقل کیا جائے تو ہمزاحت ہی
ہوگا ۔ اس کے بعد لطیف اجسام کا مکان ہے ، مثلاً ہوا
اور آواز کا ، جس میں پھر اجسام اگرچہ ایک دوسرے کے
مزاہم تو ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت
ہی سے کیا جاتا ہے ، لیکن ان میں اور بڑے بڑے اجسام کے
وقت میں فرق ہے ۔ جب تک ہم کسی ناکہ سے اس کے اندر

کی ہوا نکال نہیں لیتے ، اس میں دوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی ۔ امواج صوت کو دیکھتے تو مادی اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی حقیقت نہیں ۔ آخر الامر نور یا روشنی کا مکان ہے ۔ سورج کی روشنی تو دیکھتے ہی دیکھتے ریح مسکون میں پھیل جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ نور اور صوت کی رفتار میں وقت کی مقدار صفر سے آگے نہیں بڑھتی ۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نور کا مکان ہوا اور صوت کے مکان سے مختلف ہے ، جس کا ایک دوسرا اور بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ چراغ کی روشنی باوجود ہوا کی موجودگی کے سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے ۔ یعنی نور کا مکان ہوا کے مکان سے کمپن زیادہ لطیف ہے ، کیونکہ اس مکان کا داخلہ نور کے مکان میں ممکن نہیں ۔ لیکن پھر اس امر کے باوجود کہ یہ سب مکان ایک دوسرے کے حوالی میں موجود رہتے ہیں ہم ان میں کوئی امتیاز قائم نہیں کر سکتے ، الا یہ کہ عملاً ان کا تجزیہ کریں ، یا روحانی طور پر ان کا مشاہدہ کیا جائے ۔ بعینہ گرم پانی کو دیکھتے تو ایسے معلوم ہوگا جیسے اس میں آگ اور پانی ۔ دو افراد ۔ باہم نفوذ کر جاتے ہیں اس لیے کہ ہم ان کو ایک ہی جگہ موجود ہاتے ہیں ، حالانکہ یہ اعتبار نظرت ان کی نوعیت ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہے (۷۸) ۔ لہذا اس واقع کی تشریح یونہی کی جا سکتی ہے کہ ان دونوں کا تعلق جس جس مکان سے ہے وہ باوجود قرب ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ پھر اگرچہ یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ ان میں بعد کا عنصر سرے سے مفقود ہو جاتا ہے ، لیکن نور کے مکان میں (۷۹) مزاحمت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ ایک دئے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے ، مگر پھر سو دئے ابھی موجود ہوں تو ان کی روشنی ہوں باہم مل جائے گی کہ ایک روشنی کی موجودگی میں دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آتی ۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

ہوں باعتبار لطافت مادی اجسام کے مکانات کی تشریح کرتے ہوئے عراق نے بالاختصار اس مکان کی وضاحت کی ہے جس کا تعلق غیر مادی ہستیوں مثلاً ملائکہ سے ہے۔ اس مکان میں بھی بعد کا عنصر جیسا جیسا کسی ہستی کا مرتبہ ہے قائم رہتا ہے، کیونکہ غیر مادی ہستیاں اگرچہ سنگ و خشت سے گزر کر سکتی ہیں، بایں ہمہ ان کی حرکت وقت کی پابند ہے۔ لیکن عراق کے نزدیک حرکت چونکہ نقص کی علامت ہے، اس لیے یہ صرف روح ہے جس کو مکان سے آزادی کا آخری مرتبہ حاصل ہے۔ لہذا ہم اسے متحرک کہیں گے، نہ ساکن۔ مکان کے یہ لامتناہی اختلالات عین جن سے گزر کیجیے تو آخر الامر مکان الہیہ کی نوبت آنے لگی۔ وہ ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لامتناہیتیں آپس میں مل جاتی ہیں۔

عراق کے اس نظریے کی مختصر سی تشریح سے آپ بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ ایک ایسے زمانے میں جب انہی ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصورات کا کسی کو علم نہیں تھا ایک روشن خیال صوفی نے زمان و مکان کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدات کی ترجمانی کس رنگ میں کی۔ عراق چاہتا تھا مکان کا تصور بطور ایک حرکی مشہود^{۸۰} کے کرے (۸۰)۔ معلوم ہوتا ہے اس کا ذہن مبہم طور پر یہ سعی کر رہا تھا کہ عین مکان کا تصور لامتناہی مکانی-زمانی تسلسل^{۸۱} کی شکل میں کرنا چاہے، لیکن عراق نے اس سلسلے میں جو خیالات قائم کیے وہ خود ان کے نتائج تک پہنچنے سے قاصر رہا جس کی ایک وجہ تو ریاضی سے اس کی ناواقفیت ہے، دوسری یہ کہ اس کا ذہن بھی ارسطو کے اس نظریے کی طرف مائل تھا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ بہر حال اس کا یہ کہنا کہ حقیقت مطلقہ میں نونی المكان^{۸۲} 'یہاں' اور فوق الابد^{۸۳} 'اب' ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں، کچھ ویسی ہی بات ہے جیسے عہد حاضر کا تصور زمان-مکان^{۸۴} جسے پروفیسر الیگزینڈر

۸۰۔ جس میں پھر اصل حقیقت حرکت ہی رہ جاتی ہے۔

ملاحظہ ہو تصریح 'ج'۔

نے اپنے خطبات 'مکان و زمان اور ذات الہیہ' کی بحث میں ہر شے، یعنی موجودات عالم کا بطن اور سرچشمہ ٹھہرا دیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ عراقی نے زمانے کی ماہیت میں زیادہ غور و فکر سے کام لیا ہوتا تو اسے صاف نظر آ جاتا کہ زمانے کا وجود دونوں میں زیادہ اساسی ہے (۸۱)، علیٰ ہذا یہ بھی کہ یہ کہنا محض استعارہ نہیں، گو پروفیسر الیکزینڈر نے استدعا ہی کیا ہے کہ زمانہ مکان کا 'دل' ہے۔ لیکن عراقی اس نسبت کا تصور جو ذات الہیہ کو کائنات سے ہے اس نسبت پر کرتا ہے جو روح کو بدن سے ہے اور پھر اس کی بجائے کہ محسوسات و مدرکات کی زمانی اور مکانی نسبتوں کی تنقید فلسفیانہ نقطہ نظر سے کی جاتی، عراقی نے اس کا وجود صرف اپنی روحانی واردات کی بنا پر تسلیم کر لیا۔ حالانکہ مکان و زمان کو محض لمحہ۔ نقطہ میں ضم کر دینا کافی نہیں۔ اس لیے کہ اگر ہم فلسفہ ہی کے راستے اس حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں کہ حقائق الواقع کائنات کا نفس کلی ہے تو سب سے پہلے اس امر کا انکشاف کرنا پڑے گا کہ مکان و زمان کا اصول آخری بھی 'فکر زندہ' ہے۔ امر میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے جس سمت میں حرکت کی اس کا رخ ٹھیک تھا۔ لیکن عراقی کے ارسطاطالیسی تعصبات، علیٰ ہذا نفسیاتی تحلیل سے ناواقفیت نے اس کا راستہ روک لیا۔ اپنے اس نظریے کے ماتحت کہ زمان الہیہ تغیر سے عاری ہے اور ظاہر ہے اس کا یہ نظریہ واردات شعور کے ایک نا کافی تجزیے پر مبنی تھا، عراقی اس نسبت کے فہم سے قاصر رہا جو زمان مسلسل کو زمان الہیہ سے ہے اور جو اگر اس کی سمجھ میں آ جاتی تو تخلیق مسلسل کا خالصاً اسلامی تصور بھی اس پر متکشف ہو جاتا، یعنی یہ حقیقت کہ کائنات اضافہ پذیر ہے۔

پھر حال اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اس کی انتہا جس پہلو اور جس رنگ میں بھی دیکھیے کائنات کے حرکی

نصور ہر ہوئی (۸۲) اور پھر جسے ابن مسکوبہ کے اس نظریے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، مزید تقویت پہنچی، علیٰ ہذا ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے۔ قرآن ہاک نے تاریخ کو ایام اللہ (۸۳) سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اقوام و اسم کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے، مزید یہ کہ انہیں اپنی بد اعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی سنی ہے اور یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں اس نے بار بار تاریخ سے استناد کیا۔ علاوہ ازیں تاریخین کو توجہ دلائی کہ نوع انسانی کے گزشتہ اور موجودہ احوال و شئون کے مطالعے میں غور و فکر سے کام لیں :

ولقد ارسلنا موسیٰ بآیتنا ان اخرج قومک
من الظلمت الی النور ۝ و ذکرہم بایام اللہ * ان
ف ذالک لآیت لکل صبار شکور ۝ (۱۳ : ۵)

ومن خلقنا امۃ یہدوون بالحق و بہ بعدلون ۝
والذین کذبوا بآیتنا منستدرجہم من حث لا
یعلمون ۝ و املیٰ لہم * ان کیدی متین ۝
(۱۸۱-۱۸۲ : ۷)

قد خلعت من قبلکم سنن لا فیروا فی الارض
فا نظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین ۝ (۱۳۶ : ۳)
ان یمسککم قرح فقد من القول قرح مثله *
و تلک الایام نداولہا بین الناس ۝ (۱۳۹ : ۳)
ولکل امۃ اجل ۝ (۳۴ : ۷)

آخری آیت پر نظر رکھیے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تمیم کی ہے جس میں گویا بڑے حکیمانہ انداز میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ اسم انسانی کا مطالعہ بھی ہمیں یہ طور

۸۲ - اور جس کی رو سے زمانے کو حقیقی ماننا لازم آتا ہے۔

۸۳ - ف ذکرہم بایام اللہ (۱۳ : ۵)

اجسام نامیہ علمی فہج پر کرنا چاہیے۔ لہذا اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کون سا خیال موجود نہیں جو فلسفہ قاریح کا سرچشمہ بن سکے، حالانکہ یہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا 'مقدمہ' سر تا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بحیثیت ایک قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے، قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے :

الاعراب اشد کفرآ و نفاقا و اجدر الا يعلموا
حدود ما انزل اللہ علی رسولہ * واللہ علیم حکیم ۵

ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص
بکم الدوائر * علیہم دائرہ السوء * واللہ سمیع
علیم ۵ (۹ : ۹۸-۹۷)

پھر اگر قرآن پاک کو تاریخ سے اس لیے دلچسپی ہے کہ وہ علم کا ایک سرچشمہ ہے تو صرف اس حد تک نہیں کہ اس کا سلسلہ تاریخی تعلیمات سے آگے نہ بڑھے۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ کیونکہ بطور ایک علم تاریخ کا در و مدار اس بات پر ہے کہ اس کا مواد جن واقعات سے طیار کیا جاتا ہے ہیں ان کی صحت کا یقین ہو۔ لیکن واقعات کی صحت کا انحصار آخر الامر اس بات پر ہے کہ ان کے راوی کون ہیں۔ لہذا تاریخی تنقید کا اصول اولین یہ ہوگا کہ ہم ان کی سیرت اور کردار کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کر سکیں۔ بغیر اس کے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ انہوں نے جس امر کی شہادت دی ٹھیک تھا یا غلط۔ لہذا قرآن پاک کا ارشاد ہے :

یا ایہا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنباء
فتبینوا (۴۹ : ۶)

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

آگے چل کر اسی اصول سے جو اس آیت میں پیش کیا گیا اور جس کا اطلاق جب راویانِ حدیث پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قوانین مرتب ہونے چلے گئے۔ عالم اسلام میں جس تاریخ کی پرورش جس طرح ہوئی وہ بجائے خود ایک بڑا دلچسپ موضوع ہے۔ یہ قرآن پاک کا بار بار حقائق پر زور دینا اور اس کے ساتھ ساتھ پھر اس امر کی ضرورت کہ آنحضرت صلعم کے ارشادات صحت کے ساتھ متعین ہوں، علیٰ ہذا مسلمانوں کی یہ آرزو کہ اس طرح ان کی آئندہ نسلوں کو اکتسابِ فیض کے دوامی سرچشمے مل جائیں، یہ عوامل تھے جن کے زیر اثر ابن اسحاق، طبری اور مسعودی ایسی ہستیاں پیدا ہوئیں۔ لیکن تاریخ سے دلوں کو گرمانا اور ان میں جوش اور ولولوں کا ابھرنا وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے رفتہ رفتہ تاریخ کا نشو و نما ایک علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے علمی مطالعے کے لیے بڑے وسیع اور بڑے گہرے تجربے کے ساتھ ساتھ بڑی پختہ عقل عملی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا بہت صحیح ادراک۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو اس سلسلے میں دو بڑے تصور ہمارے سامنے آتے ہیں۔ دونوں تعلیماتِ قرآنی کا سنگ بنیاد ہیں۔

(۱) وحدتِ مبداءِ حیات۔ اور ہم نے تمہیں نفس واحد سے پیدا کیا (۸۴)؛ یہ ہے قرآن مجید کا ارشاد۔ مگر پھر یہ امر کہ زندگی کا ادراک بطور ایک وحدتِ نامید کے ہو جائے (۸۵) کچھ دیر

۸۴۔ یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ (۱: ۲)۔ سنی ہیں 'ہم نے تم سب کو ایک ہی نفعہٴ حیات سے پیدا کیا'۔ یہ ترجمہ اصل کے مطابق نہیں۔

۸۵۔ سعدی نے کیا خوب کہا ہے :

بنی آدم اعضاء یک دیگر اند
کہ در آفرینش ز یک جوہر اند
چو عضوے بدرد آورد روزگار
دگر عضو ہا را نماند قرار

ہی کے بعد ہوتا ہے ۔ یوں بھی اس تصور کا نشو و نما اس امر پر موقوف ہے کہ اقوام و اسم احوال عالم کی اص رو میں داخل ہو جائیں (۸۶)۔ اسلامی فتوحات کی رفتار چونکہ بڑی تیز تھی اس لیے مسلمانوں کو یہ موقع جلد ہی میسر آ گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے بھی انسان کو مساوات کا سبق دیا، لیکن یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامی ہے، مسیحی روما کی مسجد میں کبھی نہیں آیا (۸۷)۔ فینٹ (۸۸) کہتا ہے زیادہ سے زیادہ جو بات کسی عیسائی، یا دولت روما کے کسی مصنف کے حق میں بالخصوص کہی جا سکتی ہے یہ کہ اس کے ذہن میں وحدت انسانی کا ایک مجرد تصور موجود تھا (۸۹)۔ مگر پھر رومی عہد سے لے کر اب تک بھی تو صورت حالات کچھ ایسی ہے کہ یہ تصور یورپ کے دل و دماغ میں جا گزیں نہیں ہو سکا (۹۰)۔ برعکس اس کے وطنی قومیت کے نشو و نما سے جس کا سارا زور نام نہاد قومی خصائص پر ہے، وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا برابر دب رہا ہے۔ لیکن اس سے کس قدر مختلف ہے عالم اسلام کی تاریخ! یہاں وحدت انسانی کا خیال نہ تو محض کوئی فلسفیانہ تصور تھا، نہ شاعرانہ خواب (۹۱)۔ بلکہ روز مرہ زندگی کا ایک زندہ اور قائم عنصر جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا۔

۸۶۔ یعنی تاریخ عالم یا عالم انسانیت جس طرف بڑھ رہا ہے اس کے احوال و شئون میں۔ مترجم

۸۷۔ ملاحظہ ہو آگے چل کر چھٹا خطبہ۔ مترجم

۸۸۔ Flint

۸۹۔ جو کبھی شرمندہ معنی نہ ہوا، نہ رومی ذنب یہ سمجھی کہ اس کا اظہار ریاست اور معاشرے میں کس طرح ہو گا۔ مترجم

۹۰۔ یہ سبب جارحانہ وطن پرستی، وطنیت اور نسلیت۔

عربی هذا طبقاً استیارات کے باعث۔ مترجم

۹۱۔ جیسے یورپ میں۔ مثلاً مرحوم انجمن اقوام اور

’کفن دزدے چند‘ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ مترجم

(۲) اس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے ، لہٰذا زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے ۔ زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لیے فلٹٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے ۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائن ، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے ۔ رہے دوسرے (۹۲) ، سو ان کا ذکر ہی کیا ہے ۔ ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا ۔ لیکن یہاں یہ غلط نہی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے ۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھئے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا ، یعنی زماناً ایک ایسے نشو و نما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے (۹۳) ۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس کے تغیر کے باب میں قائم کیا ۔ یہ تصور بڑا اہم ہے ، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر ، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع بخلفی ہے ۔ یہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو ۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو ما بعد الطبیعیات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی ، بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا (۹۴) ، ہاں ہمہ اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں کیا ، ہم اس کے پیش نظر اس کا

۹۲ - مفکرینِ تاریخ - مترجم

۹۳ - لہٰذا اس کا ایک قانون ہے ، کچھ اسباب و علل اور کچھ

معنی و مطلب ، وہ ایک 'علم' ہے - مترجم

۹۴ - یعنی قیاسی ما بعد الطبیعیات - یا محض عقلیت - کا ، جیسا

کہ قدیم فلسفہ کا انداز تھا - مترجم

شہار ہرگسان کے ہیشرووں میں کرہیں گے (۹۵)۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق^{۹۵} کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ ”اختلاف لیل و نهار“ کو حقیقت مطلقہ کی جس کی ”ہر لحظہ ایک نئی شان ہے“ (۹۶) ایک آیت تصور کرنا چاہئے، اسلامی مابعدالطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت^{۹۷} سے اور آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین^{۹۸} کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہناً ورثے میں ملیں۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تاب ناک منظر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجہانی بھی بڑی باتاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اسی کی ذہانت و فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے، حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آگئی۔ یونانیوں کے نزدیک زمانے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہیں تھی، جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا، یا یہ کہ وہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے (۹۷)، جیسا کہ ہراق لظوس اور روایین نے اس کا تصور کیا۔ بالانکہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس^{۹۹} اقدامات پر جس معیار کے رو سے بھی حکم لگائیں گے، اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کیا گیا تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ دواسی رجعت دواسی تخلیقی نہیں۔ اسے دواسی تکرار ہی کہا جائے گا۔

میرا خیال ہے اب شاید ہم بخوبی سمجھ گئے ہیں کہ عالم اسلام میں یونانی فلسفہ کے خلاف ذہناً جو بغاوت پیدا

۹۵۔ جیسے خود اقبال کے۔ مترجم

۹۶۔ ۲۹ : ۵۵

۹۷۔ جیسے ہندوؤں کا ”سنسار چکر“۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

ہوئی اس کی اہمیت کیا ہے۔ بھر یہ امر کہ اس بغاوت کا آغاز خالصاً الہیاتی نقطہ نظر سے ہوا (۹۸)، اس حقیقت کا بین ثبوت ہے کہ قرآن مجید کی روح چونکہ اساساً یونانیت کی ضد ہے لہذا بالآخر وہ اس پر غالب آئی، حالانکہ شروع شروع میں بعض افراد کی فی الواقع یہ خواہش تھی کہ قرآن پاک کی ترجمانی بھی فلسفہ یونان ہی کی روشنی میں کریں (۹۹)۔

اب صرف اس غلط فہمی کا ازالہ باقی ہے جسے اسپینگر نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف 'زوالِ مغرب' (۱۰۰) میں پھیلا یا۔ اس تصنیف کے ان دو ابواب کو جن میں اس نے عربی ثقافت سے بحث کی ہے، ایشیا کی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں ایک بڑا قابل قدر اضافہ تصور کرنا چاہئے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، اسپینگر نے ان دونوں ابواب میں یہ سمجھنے کی مطلق کوشش نہیں کی کہ بحیثیت ایک مذہبی تحریک اسلام کی ماہیت کیا ہے، نہ یہ کہ وہ کیا سرگرمیاں تھیں جن کا اس کی بدولت تہذیب و ثقافت کی دنیا میں آغاز ہوا۔ اسپینگر کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی تہذیب جو اسے اپنی جگہ پر ایک جسم نامی تصور کرنا پڑے گا، اس لیے کہ زماناً دیکھا جائے تو کسی تہذیب کا اس تہذیب سے جو اسی سے متقدم ہے یا متاخر کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اسپینگر کے نزدیک ہر تہذیب کا اپنا ایک نقطہ نظر ہوتا ہے اور وہ جس شے کو دیکھتی ہے اسی نقطہ نظر کے ماتحت جسے دوسری تہذیبوں کے افراد سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہ دعویٰ ہے جس کی حمایت میں اسپینگر کا اضطراب اس حد تک بڑھ گیا ہے کہ وہ ایک واقعے کے بعد دوسرا اور ایک تعبیر کے بعد دوسری تعبیر پیش کرتا اور اس طرح واقعات اور تعبیرات کا ایک

۹۸ - مستشرقین کے نزدیک 'راسخ العقیدگی کے رد عمل' (orthodox reaction) سے۔ ملاحظہ ہو تصریح 'د' - مترجم

۹۹ - ملاحظہ ہو خطبہ اول - مترجم

Spengler: Decline of the West - ۱۰۰

طومار کھڑا کر دینا ہے تاکہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ مغربی تہذیب کی مخالف یونانیت روح اس کی اپنی ذہانت اور فطانت کا نتیجہ ہے، نہ کہ ان اثرات کا جو بہت ممکن ہے اس نے اسلامی تہذیب سے قبول کئے ہوں، کیونکہ یہ تہذیب، کیا باعتبار روح اور کیا باعتبار نوعیت، اشپنگر کے نزدیک خالصاً مجوسی ہے (۱.۱)۔ تہذیب حاضر کے بارے میں تو ہمیں اشپنگر کے نقطہ نظر سے پورا اتفاق ہے، لیکن جیسا کہ ہم ان خطبات میں بار بار کہ چکے ہیں، عصر حاضر کی روش اگر یونانیت کے مطابق ہے تو اس کی ابتدا دراصل اس بغاوت سے ہوئی جو عالم اسلام نے فکر یونان کے خلاف کی۔ مگر اشپنگر اس بات کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے؟ کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ تہذیب جدید کی مخالف یونانیت روح سچ سچ ان اثرات کا نتیجہ ہے جو اس نے اپنی پیشرو (۱.۲) تہذیب سے قبول کئے تو تہذیبوں کی باہمدگر آزادی اور جداگانہ نشوونما کے متعلق اشپنگر کا دعویٰ یک قلم باطل ہو جائے گا۔ میری رائے میں اشپنگر کا یہی اضطراب کہ وہ اپنے اس دعوے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کر سکے، اس امر کا باعث ہوا کہ یہ حیثیت ایک ثقافتی تحریک اس نے اسلام کو بڑی ہی غلط اور فائدہ ناکاہوں سے دیکھا۔

بہر حال مجوسی تہذیب سے اشپنگر کی مراد وہ مشترک تہذیب ہے جو بقول اس کے مجوسی مجموعہ مذاہب، یعنی یہودیت، قدیم کلدانی مذہب (۱.۳)، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل تھی۔ اب اگرچہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان خطبات میں میری

۱.۱ - عام محاورے میں عجمی، ملاحظہ ہو تصریح 'ع' - مترجم

۱.۲ - یعنی اسلامی -

۱.۳ - صابثیت؟ - مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

برابر یہ کوشش رہی ہے کہ مجوسیت کے ان خلافوں کو مٹا کر جیتوں نے گویا اسلام کی حقیقی روح پر پردہ ڈال رکھا ہے اور جو اشیئنگر کی گمراہی اور غلط روی کا باعث ہوئے، ہم اس کا صاف ستھرا چہرہ دیکھ سکیں۔ چنانچہ زمانے ہی کی بحث میں اسلامی افکار کے متعلق اشیئنگر کی بے خبری کا جو عالم ہے اسے، علیٰ ہذا محسوسات و مدراکات کے ایک آزاد اور باختیار مرکز کی حسیت سے بخودی یا 'ان' کا اظہار اسلام کے مدہشی مشاہدات اور واردات میں جس طرح ہوا، اس باب میں اس کے خیالات کو دیکھ کر ہمارے تعجب اور حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ پیچھے اس کے کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں اشیئنگر اسلامی افکار اور واردات کی تاریخ پر نشر رکھتا ہے، اس نے اس مسئلے میں اپنے فصولوں کی عام عقائد پر رکھی۔ ذرا خیال نو فرمائیے کہ اسلام کی مفروضہ راسخ رستی کے ثبوت میں اشیئنگر ایسا پڑھا لکھا اور فاضل انسان بعض مشرقی اقوال اور ضروب الامثال کو، مثلاً زمانے کی جست، یا یہ کہ 'ہر چیز کا ایک وقت ہے' (۱.۴) بطور دلائل پیش کرتا ہے۔ بہر حال اس مسئلے میں مسلمانوں کے یہاں زمانے کے تصور کا سرچشمہ کہ تھا، علاوہ ازیں یہ کہ اس کا ستو و ستارہ کسی رنگ میں ہوتا رہا، پھر ایسے ہی بطور ایک آزاد اور باختیار طاقت کے انسانی خودی کی بحث میں ہم ان حسابات میں بہت کچھ کہ آئے ہیں۔ ہوں بھی اسلام اور اسلامی تہذیب کے بارے میں اشیئنگر نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی تحقیق و تنقید کے لیے ایک دفتر چاہئے۔ لہذا ہم اس مسئلے میں جو کچھ عرض کر چکے ہیں اس میں صرف ایک باب کا اضافہ، جس کی حیثیت ایک عام اصول کی ہے، کافی ہوگا۔

اشیئنگر کہتا ہے: 'نمایاب نبوی کا لب لباب مجوسی ہی پر ہے'۔ خدا ایک ہے، اسے بہواہ کہہئے، اہور مرد، یا

۱.۴۔ کل شیء مرہون باودا تھا، پہلی ضرب المثل کیا ہے؟
زمانے کی کروٹ؟ — مترجم

مرد و ک بعل ، وہی اصول خیر ہے ، باقی سب یا تو بے بس ہیں یا محض شر ۔ پھر اس عقیدے کے ساتھ ایک اور عقیدہ بھی وابستہ ہے ، یعنی یہ امید کہ مسیح آئے گا جس کا الیسعیاہ میں تو واضح طور پر اور پھر ایک خاص ضرورت کے ماتحت (۱۰۵) آئندہ صدیوں میں (۱۰۶) بار بار ذکر آتا ہے ۔ یہ مجوسی مذہب کا بنیادی خیال ہے ، کیونکہ اس نے تاریخ عالم کا تصور ہی اس طرح کیا ہے کہ اس کا آغاز خیر و شر کی آویزش سے ہوا جس میں پیچ کا دور اگرچہ شر کے غلبے کا دور ہے ، لیکن روز جزا میں خیر ہی کی فتح ہوگی ۔ اب اگر اشیپنگر یہ سمجھتا ہے کہ تعلیمات نبوی کی بحث میں اس کا یہ نظریہ اسلام پر بھی منطبق ہو سکتا ہے تو اس سے بڑھ کر غلط فہمی اور کوئی نہیں ہو سکتی ۔ یہاں جو بات یاد رکھیں گے قابل ہے وہ یہ کہ مجوسی پھر حال خدایان باطل کے وجود کا قائل تھا ، یہ دوسری بات ہے کہ اسے ان کی عبادت سے انکار تھا ۔ لیکن اسلام نے تو خدایان باطل کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا ۔ نہ اشیپنگر یہ سمجھتا ، نہ اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے ، یعنی زرشت کے بازائندہ دہنوں کے ظہور کا مسلسل انتظار ، خواب کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط (۱۰۷) ۔ لیکن جو طالب علم یہ سمجھتا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت (۱۰۸) کے معنی تہذیب و ثقافت کے لیے کیا ہیں تو اس کو جادئے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں ، اس لیے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف جس سے تاریخ کا

-
- ۱۰۵ - کہ اسرائیل کو پھر عروج حاصل ہوگا ۔ مترجم
 ۱۰۶ - مثلاً عیسائیوں کے یہاں کہ مسیح علیہ السلام پھر دنیا میں آئیں گے ۔ مترجم
 ۱۰۷ - یہ معنی 'ستودہ' ۱۴ : ۱۶ اور ۱۶ : ۷ ۔ مترجم
 ۱۰۸ - کہ باب نبوت مسدود ہے ۔ مترجم

ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے ، ایک نفسیاتی روک بھی ہے ۔
 دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ امر کی
 حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے
 اسی نوع کے ایک اسلامی عقیدے (۱۰۹) کی تنقید سے جس نے
 مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا ،
 ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج
 ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مترتب ہوتے ہیں ،
 اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں (۱۱۰) ۔

- ۱۰۹ - ظہور مسیح و مہدی کے بارے میں - مترجم
 ۱۱۰ - تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو ' مقدمہ ابن خلدون ' علیٰ هذا تصریح 'ز' - مترجم

دور ہی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے ۔ برعکس اس کے مذہب
 اس سے قرب و اتصال کا آرزو مند ہے ۔ ایک نظریہ ہے ،
 دوسرا حقیقت ، تقرب اور اتصال ۔ لیکن یہ تقرب اور یہ اتصال
 جب ہی ممکن ہے کہ فکر اسے حدود سے آگے بڑھے گی
 کوشش کرے (۱۹۰) ، جس میں اسے کامیابی ہوگی تو سر
 دھنی روش کی بدولت جسے مذہب نے دعا سے تعبیر کیا ہے
 اور جو پیغمبر اسلام صلعم کے لب مبارک پر قائم اندامِ آخر
 موجود تھی (۱۹۱) ۔

۱۹۰ - نہ کہ 'تجاوز' کی - مترجم

۱۹۱ - اللهم بالرفیق الاعلیٰ -

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

پھر یہی ادراک ہے جس سے نئی نئی وفاداریوں (۱۱) کی تخلیق ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم ان کو رسوم و ظواہر (۱۲) کا سہارا لیے بغیر بھی قائم اور برقرار رکھ سکتے ہیں۔ یوں بھی انسان اگر زمین (۱۳) سے استخلاص حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسی ادراک کے ذریعے (۱۴)۔ رہی عسائیت جس کا ظہور دراصل ایک نظام رہبانیت کی شکل میں ہوا تھا، سو قسطنطین کی یہ کوشش کہ اس سے یک نظام اجتماع (۱۵) کا کام لے کام رہی، کیونکہ عیسائیت کے اندر یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ اس طرح کا کوئی نظم قائم کر سکے (۱۶)۔ لہذا قیصر جولین (۱۷) مجبور ہو گیا کہ ایک دفعہ پھر روما کے قدیم دیوتاؤں (۱۸) سے رجوع کرے اور ان کی تائید (۱۹) میں فلسفیانہ تدبیرات سے کام لے۔ جس سے اسلام کا ظہور ہوا تو اس وقت تمدن دنیا کی جو حالت تھی تہذیب و تمدن کے ایک مؤرخ (۲۰) نے اس کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے :

- ۱۱۔ مقاصد حیات میں، تا کہ انسان اپنا حقیقی نصب العین متعین کر سکے، مثلاً وطن یا قوم کی وفاداری۔ مترجم
- ۱۲۔ مذہبی، یا غیر مذہبی، جسے موجودہ زمانے کے معنی میں۔ اجتماع رسوم و ظواہر۔
- ۱۳۔ یعنی جذبہ وطنیت و نسلیت۔
- ۱۴۔ کہ حیات کی اصل روحانی ہے۔ مترجم
- ۱۵۔ رومی سلطنت کے استحکام اور اس کے مختلف عناصر کو ایک متحد العقیدہ معاشرے کی شکل دینے کے لیے۔ مترجم
- ۱۶۔ جو ریاست کی بڑا ٹھہرے۔
- ۱۷۔ Julian قسطنطین کا جانشین۔ جولین نے اس موضوع میں جو رسالہ تصنیف کیا اس کا عنوان ہے Chlopopogen (ویش مخالف)۔ مترجم
- ۱۸۔ یعنی وشنی مذہب۔
- ۱۹۔ بمقابلہ عیسائیت کے جس نے دیوی دیوتاؤں کی مذمت کی۔ مترجم
- ۲۰۔ حضرت علامہ نے مصنف اور تصنیف دونوں کا حوالہ نہیں دیا۔ کتاب کا نام شاید Emotion as Basis of Civilization ہے۔ مترجم

”معلوم ہوتا تھا وہ عظیم الشان تمدن جس کی تعمیر میں چار ہزار برس صرف ہوئے، انتشار اور تباہی کے کارے آ لگا ھے۔ لہذا اُرد تھا کہ انسان پھر کہیں وحشت اور برابرت کی اس زندگی کا شکار نہ ہو جائے جس میں ہر قبیلہ اور ہر فرقہ دوسرے قبیلے اور دوسرے فرقے سے دست و گریباں رہتا اور جس میں کہیں قانون کا تصور تھا، نہ نظم و نسق کا۔ قبائلی زندگی کی بنیاد جن تکالیف^{۲۱} پر تھی ان میں اب کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا اور اس لیے وہ پرانے طور و طریق بھی جن سے اس وقت سلطنتیں کام لے رہی تھیں (۲۲)، بے کار اور فرسودہ ہو چکے تھے۔ رہیں وہ تکالیف جو ان کی جگہ عیسائیت نے قائم کیں، سو وہ نظم اور اتحاد کی بجائے اور زیادہ افتراق، ہلاکت اور تباہی پھیلا رہی تھیں۔ یہ زمانہ بڑا پر آشوب اور خطرناک تھا۔ تہذیب و تمدن کا شعر عظیم جس کے برگ و بار اطراف و اکناف عالم میں پھیل گئے تھے اور جس کی شاخوں میں کبھی علم و فن اور ادب کے ثمرہ ہائے زرین لگے تھے، بوسیدہ ہو رہا تھا۔ اس کی رگوں میں عقیدت اور احترام کا رس ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کی زندگی قائم اور برقرار رہتی۔ برعکس اس کے حنک و جدال کی آندھیوں نے جو آئے دن اٹھتی رہتیں اس کی جڑیں کبہ کھلی کر رکھی تھیں۔ اس کا وجود قائم تھا تو عرب عہد قدیم کے رسم و رواج اور قوانین کی بدولت، لیکن جو معلوم نہیں کب ختم ہو جائے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ھے کہ اس زمانے میں کیا ایسی کوئی تہذیب بھی موجود تھی جس کی بنا محض

۲۱۔ ملاحظہ ہو فرہنگ مصطلحات۔ مترجم

۲۲۔ اشرقیہ و استحکام، نظم اور قانون کے لیے۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

جذبات پر ہوتی (۲۳) اور جس سے یہی نوع انسان میں اتحاد و اتفاق کے ساتھ ساتھ تمدنِ عالم کی عمارت بھی محفوظ ہو جاتی (۲۴)۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر اس قسم کی تہذیب کا کہیں وجود ہوتا (۲۵) تو اس کی نوعیت یکسر مختلف ہوتی۔ یہ اس لیے کہ قدیم تمدنِ دنیا کی تکالیف اور رسوم و طواہر نو مردہ ہو چکے تھے جن کے بدلے اس طرح کی کوئی دوسری تکالیف یا رسوم و طواہر پیدا کیے جاتے تو اس کے لیے صدیوں کی ضرورت ہوتی (۲۶)۔“

اتنا کچھ کہنے کے بعد مصنف کہتا ہے دنیا کو اس وقت ایک نئی تہذیب کی ضرورت تھی تا کہ وہ اس تہذیب کی جگہ لے سکی جس کی بنا بادشاہت پر تھی، علیٰ ہذا ان نظاماتِ اجتماع کی جن کا نشو و نما رنگ اور خون کے رشتوں پر ہوا۔ لیکن مصنف حیران ہے کہ اس نئی تہذیب کا ظہور ٹھیک اس وقت جب اس کی ضرورت تھی سرزمینِ عرب میں ہوا۔ حالانکہ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ حیاتِ عالم (۲۷) وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر باز ک موقع پر اپنا راستہ تب متعین کر لے۔ چنانچہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی رہبان میں وحیِ نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ پھر یہ بھی ایک طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور ایک ایسی سادہ مزاج قوم میں ہوتا جو قدیم تہذیبوں کے اثرات سے یکسر

-
- ۲۳۔ یعنی کسی ایسے نفسانی اصول پر جس سے اجتماعی طور پر بھی جذباتِ محبت اور اتحاد کو تحریک ہوتی۔ مترجم
- ۲۴۔ جیسا کہ اسلام کی بدولت ہوا۔ مترجم
- ۲۵۔ جو مصنف کے ذہن میں ہے۔ یعنی مبنی پر جذبات، نہ کہ خون اور رنگ یا وطن پر۔ مترجم
- ۲۶۔ جیسے مثلاً یورپ میں وطنی قومیت کی بنا پر ہوا۔ مترجم
- ۲۷۔ جو گویا کائنات میں ہر جگہ کام کر رہی ہے۔ نوع انسانی کی صورت میں ’زندگی‘۔ مترجم

ہا ک اور ایک ایسی سر زمین میں آباد تھی جہاں تین براعظم
 آپس میں مل جاتے ہیں۔ اس نئی تہذیب نے اتحاد عالم کی
 اس اصول توحید پر رکھی۔ لہذا بطور اساس ریاست اسلام ہی
 وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید
 کا یہ اصول ہماری حیات عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی
 حیثیت اختیار کر لے، کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے
 کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت (۲۸) کریں، نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔
 پھر چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی،
 لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے (۲۹)۔ اسلام
 کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم
 وجود ہے (۳۰) جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر
 دیکھتے ہیں (۳۱)۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس
 تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی
 میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔
 اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں
 جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ
 مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی
 سے جم سکتے ہیں تو دوامی (۳۲) ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی
 اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے بغیر اور تبدیلی
 کے جملہ امکانات کی بنی ہو جائے، اس لیے کہ تغیر وہ
 حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی
 آیت ٹیپھرایا ہے (۳۳)۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس

۲۸۔ اطعوا اللہ و اطعوا الرسول (۵ : ۹۳)۔ الاتبدوا الاایام

(۲۳ : ۱۷)

۲۹۔ قائم و جزک للمسن حیفا فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا

(۳۰ : ۳۰)

۳۰۔ الحقّ القیوم (۲ : ۲)

۳۱۔ کل یوم ہونی شان (۵۵ : ۲۹)

۳۲۔ باصطلاح قرآن پاک 'محکمات'۔ مترجم

۳۳۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول و دوم اور جا بجا۔ مترجم

کی فطرت ہی حرکت ہے ، حرکت سے عاری کر دیں گے (۳۳) ۔
 اصول اول (۳۵) کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ
 کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے (۳۶) ۔ اصول ثانی کی عالم اسلام کے
 پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے (۳۷) ، جو اگر ٹھیک ہے
 تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ
 کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم
 رکھتا ہے ؟ اس کا جواب ہے اجتہاد !

لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا ،
 لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے
 وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے
 قائم کرنے کے لیے کی جائے اور جس کی بنا جیسا کہ میں
 سمجھتا ہوں شاید قرآن مجید کی اس آیت 'الذین جاہدوا
 فینا لنھدبھم سبیلنا' (۳۸) پر ہے ۔ پھر حضور رسالت مآب صلعم
 کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ وضاحت کے ساتھ
 متعین ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے
 حضرت معاذ (۳۹) کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا
 'معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے' ؟ انہوں نے کہا
 'کتاب اللہ کے مطابق' ۔ 'لیکن اگر کتاب اللہ نے ان میں
 تمھاری رعنائی نہیں کی تو پھر' ؟ 'پھر اللہ کے رسول کی سنت
 کے مطابق' ۔ 'لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو' ؟
 اس پر حضرت معاذ نے کہا تو 'پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم
 کرنے کی کوشش کروں گا' (۴۰) ۔ یوں بھی جن حضرات نے

۳۳ - جس کا مطلب ہو گا اس کی نفی ۔ مترجم

۳۵ - کہ جماعت کا نظم و انضباط چند ایک دواہی اصولوں

کا مقتضی ہے ۔ مترجم

۳۶ - جہاں اس سلسلے میں ہر روز ایک نیا نظریہ قائم کیا

جاتا ہے ۔ مترجم

۳۷ - بہ سبب زوال و انحطاط ۔ مترجم

۳۸ - (۶۹ : ۲۹) ۔ مترجم

۳۹ - ابن جبیل ۔

۴۰ - بہ ابن عبدالبر کی روایت ہے اور حضرت معاذ کی زبان

سے بیان ہوئی ۔ مترجم

تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے ، خوب جانتے ہیں کہ فتوحات میں اضافے کے ساتھ ساتھ قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا ۔ انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ فقہائے متقدمین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم ، اس سلسلے میں جس محنت اور عرق ریزی سے کام لیا اس کے نتائج بالآخر ہمارے مشہور مذاہب فقہ کی تدوین میں ظاہر ہوئے ۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں : (۱) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی ، لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی متعلق رہیں گے ، (۲) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو ، قانون کے اطلاق سے ہے (۳) ۔ مگر ہم اس خطبے میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی شق اول تک ہی محدود رکھیں گے ، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا ، گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی ، کیونکہ انہوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے ۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ روس اس نظام قانون کے احیاء کی جس کی زیادہ قرآن مجید پر استوار ہوئیں ، جو زندگی کو متحرک ، اور متغیر قرار دیتا ہے تو اور بھی تعجب ہوتا ہے ۔ لہذا اس سے دستبردار کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں ، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اس ذہنی روش کے اسباب کیا تھے جس سے قانون اسلام کو عملاً سرتاسر جامد بنا رکھا ہے ۔ مغربی اہل علم میں ماضی کے

۱۔ مجتہد مطلق ، مجتہد مسند اور مجتہد وہ ۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فقہ اسلامی کی کوئی تاریخ ۔ مترجم
یہ ساری بحث مذہب اہل سنت والجماعت کے نقطہ نظر سے کی گئی ہے ۔ مترجم

تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ

نزدیک تو یہ نتیجہ ہے ترکی اثرات کا، لیکن میری اپنی رائے میں ان کا یہ خیال بڑا سطحی ہے، کیونکہ ترکوں کے اثرات اسلامی تاریخ میں ظاہر ہوئے تو اس وقت جب مذاہبِ دفعہ کو قائم ہوئے صدیاں گزر چکی تھیں۔ میرے نزدیک اس روش کے حقیقی اسباب حسب ذیل ہیں :

۱۔ ۵۸۱ء میں عقلی تحریک (۳۲) سے خوب واقف ہیں جس نے دولتِ عباسیہ کے ساتھ ساتھ الٰہیاتِ اسلامیہ میں سر اٹھایا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس سے بحث و نزاع کا جو سلسلہ شروع ہوا کیسا ناخ تھا۔ مثلاً وہی نزاع جس سے علمائے امت دو مخالف گروہوں میں بٹ گئے، یعنی عقیدہ قدم قرآن کی بحث جس کے علماء ابتدا ہی سے قائل تھے، لیکن جس سے عقلیین کو اس بنا پر انکار تھا کہ یہ اس مسیحی عقیدے ہی کی کہ کلام (۳۳) قدیم (۳۴) ہے، ایک دوسری شکل ہے۔ برعکس اس کے قدیم الخیال علماء کے نزدیک، جن کی آگے چل کر عباسیوں نے اس لیے حمایت کی کہ تحریک عقلیت کے اندر بعض ایسی باتیں مصرع تھیں جن کے سیاسی نتائج بڑے خطرناک ہونے، عقلیین کے اس خیال سے کہ قرآن پاک مخلوق ہے، اس کی بنیادیں متزلزل ہو رہی تھیں۔ چنانچہ نظام ہی کی مثال ہمارے سامنے ہے جو عملاً احادیث کو رد کر چکا تھا اور علی الاعلان کہتا تھا کہ ابوہریرہ بڑا ضعیف راوی ہے۔ لہذا کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ بعض عقلیین کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرز فکر کے علماء یہ سمجھے کہ تحریک عقلیت ایک انتشار خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظام مدنیتِ اسلام

۳۲۔ تحریک اعتزال۔ مترجم

۳۳۔ 'لوگوس' Logos لفظی ترجمہ 'کلمہ'۔ مسیحی تثلیث کا اقنوم ثانی جس کا اصرار بقوا نصاریٰ جنابِ مسیح علیہ السلام کی ذات میں ہوا۔ مترجم

۳۴۔ ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خود خدا تھا (یوحنا : ۱)۔ مترجم

کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ جانتے تھے اسلام کا وجود اجتماعی برقرار رہے جس کا آن کے پاس کوڑا ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرنے چلے جائیں۔

۲۔ رہبانی تصوف کا نشو و نما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا اس روش کا ایک سبب بنا۔ مذہبی پہلو سے دیکھا جائے تو تصوف عبارت ہے اس دعاوت سے جو فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف پیدا ہوئی۔ اس سلسلے میں سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کا شمار اس عہد کے (۳۵) بہترین قانونی دماغوں میں ہوتا ہے اور جو تقریباً ایک مذہب فقہ کی بنا ڈال چکے تھے، لیکن جن کے دل و دماغ ہر چونکہ روحانیت کا غلبہ تھا، لہذا فقہائے معاصرین کی خشک بحثوں سے بد دل ہو کر انہوں نے بالآخر رہبانی تصوف کا راستہ اختیار کر لیا۔ یوں بھی جہاں تک تصوف کے ظنی^{۳۶} پہلو کا، جس کا آگے جل کر نشو و نما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور اس لیے عقلیت کا حلیہ۔ اس نے ظاہر و باطن (۳۷) پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کی بجائے مشہودات^{۳۷} سے تھا، کنارہ کشی کر لی (۳۸)۔

پھر جیسے جیسے تصوف کے زور اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔

۳۵۔ ابتدائی عباسی۔ سفیان ثوری دارون الرشید کے معاصر تھے اور اس سے راہ و رسم بھی رکھتے تھے۔ مترجم
۳۶۔ یعنی قیامی، ظن و تخمین بر مبنی، مثلاً عجمی، شراوی۔ مترجم

۳۷۔ یا مجاز و حقیقت کی نفی پر۔ مترجم
۳۸۔ یعنی محسوس یا زندگی کے بیرونی حقائق سے، اس بنا پر کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ لہذا حیات مرد، جماعت اور معاشرے سے بھی۔ مترجم

لہذا جہاں تک ظن و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورتِ حالات تھی جس میں مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھینچنے لگے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجے کے افراد، یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی تا آنکہ ایسا کوئی باعزت اور اولوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہذا انہیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہبِ فقہ کی اندھا دھند تقلید کرنے چلے جائیں۔

(۳) اس پر قیامت یہ ہوئی کہ تیرہویں صدی کا وسطی زمانہ آیا تو اسلامی دنیا کا ذہنی مرکز بغداد تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔ یہ ایسی شدید ضرب تھی کہ اس عہد کے جن مؤرخوں نے تاتاری حملوں کی تاریخ لکھی ہے وہ بغداد کی تباہی کا حال بیان کرتے ہیں تو اس سے اسلام کے مستقبل کے بارے میں بڑی مایوسی ٹپکتی ہے۔ لہذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرکوز کر دینے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انہوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانینِ شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لیے کہ قوائے انحطاط کا مدد بابِ نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علم نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منقطع ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں،

قدرت اور صلاحیت کیا۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے، لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے۔ اندرس صورت اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ زمانہء حال کے ایک مصنف نے کیا خوب کہا ہے ”تاریخ کا نیصلہ ہے کہ جن فرسودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسودہ کر دیا ہو، ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی“۔ لہذا قوائے انحطاط کے سد باب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار (۴۹) پیش کرنے ہیں جن کی بدولت اس اس کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدیل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔ یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرہویں صدی اور بعد کے فقہاء کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس تبعیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل قلم اور اسلام کے نہایت پر حوش مبلغ تھے اور جن کی ولادت ۱۲۶۳ میں، یعنی زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی، اس روش کے خلاف ایک زبردست رد عمل رونما ہوا۔

امام موصوف کی تعلیم و تربیت حبلی روایات کے مطابق ہوئی۔ وہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے اور اس لیے مذاہبِ اربعہ کی قطعیت کا انکار انہیں پھر

احول اولین (۵۰) کی طرف لے گیا تاکہ اس سلسلے میں کوئی نیا قدم اٹھا سکیں۔ مذہب ظاہری کے مؤسس (۵۱) ابن حزم کی طرح انہیں بھی فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے، جیسا کہ فقہائے متقدمین ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں، انکار تھا۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے نوہات کا سرچشمہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھیے تو ان کا یہ خیال سرتا سر حق بجانب تھا۔ ابسے ہی سولہویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادی، اجتہاد کا دعویٰ کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کیا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگزاروں سے جسے بقول مہکدانلہ، اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصور کرنا چاہیے انہی اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی کے اولین ارتعاش تھا اس لیے کہ اشیا ہو، یا افریقہ، عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی، بالواسطہ یا بلا واسطہ اسی کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سوسی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی (۵۲) اور بابی تحریک جسے گوبال عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہیے عربی احتجاجیہ کی (۵۳)۔ ردعات کے

۵۰۔ فقہ کے بنیادی مآخذ۔ قرآن و سنت۔ کی طرف۔ مترجم

۵۱۔ داؤد الظاہری۔ ابن حزم (اندلسی) ایک طرح سے

مؤسس ثانی ہیں۔ مترجم

۵۲۔ جس کی بنیاد جال الدین افغانی نے رکھی۔ مترجم

۵۳۔ انگریزی میں Protestantism بمعنی 'احتجاجت' اس

لیے کہ اس تحریک کے حامیوں نے (سرکردگی لوتھر) روسی کاسا کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اصلاحِ دین (عیسوی) کا بیڑا اٹھایا۔ بعینہ بابی تحریک بھی شیعہ مجتہد بن کے خلاف ایک صدائے احتجاج تھی، جیسے وہابی تحریک اربابِ تقلید کے خلاف۔ مترجم

مصلح عظیم (۵۴) محمد بن عبد الوہاب کا سال ولادت ۱۷۰۰ء ہے۔ انہوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی، ایران کا سفر کیا اور آخر الامر اس آگ کو جو ان کی لیے جیں روح میں دی ہوئی تھی، سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت، یعنی بدعت کے اس پربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہد زوال میں ۵۱۵ھ (۱۱۱۷ء) اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی (۵۶)۔ پھر حال جہاں تک تحریک و ہایت کا تعلق ہے ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا (۵۷) کے عسا کر نے کب اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا (۵۸)۔ یہاں بحث آزادی، اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سر تا سر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور اس لیے آزادی، اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا، لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سر تا سر غیر تنقیدی رہا، لہذا امور قانون میں اس نے اپنا دار و مدار صرف احادیث پر رکھا۔

جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ مثال کے طور پر حلیم ثابت ہی کا نظریہ ہے جو اس نے اسلامی قانون کے بارے

۵۴ - انگریزی میں Puritan Reformer

۵۵ - صحیح معنوں میں 'المراپین' کے - مترجم

۵۶ - یعنی ان کے مرید اور دست راست عبد المؤمن المراکشی

باقی دولت موحدین کی بدولت، جس نے مراپین کے المخطط کے بعد اندلس میں اسلامی اقتدار قائم کیا - مترجم

۵۷ - والی مصر -

۵۸ - ابراہیم پاشا کی زیر قیادت - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

میں قائم کیا اور جس کی بنا اس نے جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔ پھر اگر اسلام کی نشاۃ الثانیہ ناگزیر ہے، جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے، تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔ لہذا اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی خاص اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم اتنا ہی کرنا چاہئے کہ آزاد خیالی کی اس تحریک کو جو دنیاۓ اسلام میں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہے کچھ بونہی روکنے کی کوشش کریں کہ قدیم نقطہ نظر کے ماتحت اس کی تنقید صحت مندی سے ہوتی رہے۔

آئیے اب ذرا ترکوں کے مذہبی اور سیاسی فکر کا مختصراً جائزہ لیں، تاکہ اس امر کا اندازہ بھی ہو جائے کہ ترکی کے جدید طرز فکر، علیٰ ہذا سیاسی سرگرمیوں نے حال ہی میں جو صورت اختیار کی ہے اس میں ان کی قوت اجتہاد کا اظہار کس طرح ہوا۔ ابھی زیادہ دن نہیں گزرے جب توکی فکر نے دو راستے اختیار کر رکھے تھے۔ ایک وہ جس کی نمائندگی حزب وطنی نے کی، دوسرا حزب اصلاح مذہبی کا (۵۹) راستہ۔ حزب وطنی کو دلچسپی تھی تو صرف ریاست سے، مذہب سے انہیں کوئی خاص تعلق نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ریاست سے الگ مذہب کا کوئی وظیفہ نہیں۔ ریاست ہی حیاتِ قوم کا بنیادی جزو ہے اور اس لیے باقی سب اجزاء کی نوعیت اور وظائف بھی ریاست ہی سے متعین ہوں گے۔ لہذا اس بارے میں کہ مذہب اور ریاست کے وظائف کیا ہیں، انہوں نے قدیم (۶۰) نقطہ نظر مسلم نہیں کیا، بلکہ اس امر پر زور دیا کہ ریاست اور کلیسا (۶۱) کو ایک دوسرے سے الگ کر دینا ضروری ہے۔ اب جہاں تک ایک سیاسی۔ مذہبی نظام کی حیثیت سے اسلام کی ہیئت ترکیبی کا

۵۹۔ 'نوجوان ترکوں' یا انجمن اتحاد و ترقی کا۔ مترجم

۶۰۔ شرعی، اسلامی۔ مترجم

۶۱۔ یا مذہب اور ریاست کو۔ یا تابع فرنگ۔ مترجم

تعلق ہے ، اس نظر سے (۶۲) کو بھی شاید ایک حد تک جائز تسلیم کر لیا جائے ، گو ذاتی طور پر مجھے اس سے اختلاف ہے کہ اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست ہی کا خیال اس کے باقی سب تصورات پر حاوی (۶۳) - دراصل اسلام نے روحانی اور مادی (۶۴) دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کیے - وہ ہر عمل کی ماہیت کا فیصلہ ، قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے ، زبیدہ یا کم (۶۵) ، صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے (۶۶) - کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخر ان کی نوعیت متعین ہوتی ہے - وہ عمل 'دنیوی' ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ روحانی جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے - گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو از روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا ، لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا (۶۷) ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں - دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزئہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطہ نظر بدل کر دیکھتے ہیں ، ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے - لیکن یہ ایک بڑی دقیق بحث ہے جس میں ہمیں بڑے بڑے دشوار فلسفیانہ مسائل سے الجھنا پڑے گا - یہاں صرف اتنا ہی کہ دینا کافی ہے کہ

۶۲ - کہ یہ ریاست ہے جس سے حیات ملی کے باقی سب اجزا اور ان کے وظائف متعین ہوتے ہیں - مترجم
۶۳ - لہذا حقیقی وجود محض ریاست کا ہے - مذہب کوئی اصول علم و انضاط نہیں کہ اس پر حیات فرد اور جماعت کی بنا رکھی جائے - مترجم

۶۴ - یا دینی اور دنیوی - مترجم

۶۵ - آج کل کی اصطلاح میں Secular - مترجم

۶۶ - الاعمال بالنیات (بخاری) - مترجم

۶۷ - یا مذہب اور سیاست - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

اس قدیم غلط خیالی (۶۸) کا سبب وہ تفریق ہے جو ذاتِ انسانی کی وحدت میں یہ سمجھتے ہوئے پیدا کی گئی کہ ہمارا وجود دو الگ الگ حقیقتوں کا مجموعہ ہے، لیکن جو ہم اتحاد و اتصال کے باوجود بنیادی طور پر ایک دوسرے کی خد ہیں (۶۹)، حالانکہ یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال و اعمال کا مشاہدہ عالمِ خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم سے بدن، لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے۔ گویا یہ حیثیت ایک اصولِ عملِ توحیدِ اس ہے حریت، مساوات اور حفظِ نوعِ انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب عوامِ مری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصولِ زمان و مکان کی دنیا (۷۰) میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں (۷۱)۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیتِ شری (۷۲) میں مشہود دیکھنے کی۔ لہذا اسلامی ریاست کو حکومتِ الہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انہی معنوں میں۔ ان معنوں میں ہیں کہ ہم اس کی زمامِ اقتدار کسی ایسے خلیفہ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے خد میں اپنے جور و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔ مگر پھر یہی تو وہ نکتہ ہے جسے اسلام کے مقلدین اکثر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ قرآن پاک کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم

-
- ۶۸۔ جس کا معنی ریاست اور کیسا۔ یا مذہب اور سیاست، دین اور دنیا، روح اور مادے۔ کی دونوں سے ہے۔ مترجم
- ۶۹۔ لہذا دس و دنیا کی تفریق ضروری ٹوہری۔ مترجم
- ۷۰۔ یعنی مادی احوال و ظروف کی دنیا میں۔ مترجم
- ۷۱۔ یعنی فی الحقیقت سیاسی۔ اجتماعی عوامل کی حیثیت اختیار کر لیں۔ مترجم
- ۷۲۔ سیاسی اور مدنی اعتبار سے جیسے مثلاً 'قوم' کا وجود ہے۔ مترجم

رہنا جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ لہذا یہ 'طبیعی' اور 'مادی' اور 'دنیوی' ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر وہ شے جسے اصطلاحاً 'دنیوی' (۷۳) کہا جاتا ہے، اپنی اصل میں روحانی تسلیم کی جائے گی۔ چنانچہ سب سے بڑی خدمت جو فکر حاضر نے اسلام، بلکہ یہ کہنا چاہئے مذہب کی سرانجام دی ہے، یہ اس کی وہ تنقید ہے جس کے ماتحت اس نے مادی اور طبیعی پر نظر ڈالی اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ مادی کے بحیثیت مادی کوئی معنی ہی نہیں، الا یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لیے جو کچھ الہی ہے، مقدس ہے۔ کیا خوب ارشاد فرمایا ہے حضور رسالت مآب صلعم نے کہ ہمارے لیے یہ ساری زمیں مسجد ہے (۷۴)۔ لہذا اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی^{۷۵} (۷۵) کہتے ہیں، اس کا حصول اپنی شہت اجتماعہ ہی میں کریں (۷۶)۔ لیکن بھرائی معنوں میں تو ہر اس ریاست کو حکومت الہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا استیلا اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔

دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کیسا کی تفریق (۷۷) کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدت سیاسی یا مدنی کے طور پر تو

۷۳ - secular سے کیولر، بمقابلہ spiritual روحانی۔ مترجم
۷۴ - صحیح مسلم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہمیں تین باتوں میں سب انسانوں پر محبت دی گئی۔ ہماری صفوں کی مثال ملائکہ کی صفوں کی ہے، ہمارے لیے ساری زمیں مسجد ٹھہرائی گئی اور جب ہاں نہ ملے تو ہمارے لیے اسی کی مٹی پاک ٹھہری۔ مترجم

۷۵ - بالفاظ دیگر مذہبی عزائم اور مقاصد۔ مترجم
۷۶ - نہ کہ انفرادی زندگی میں جیسا کہ ریاست اور کیسا کی دونی کا تقاضا ہے۔ مترجم

۷۷ - یا ایسے 'دنیوی' شکل دینے کا۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

ہوئی نہیں تھی۔ وہ ایک نظامِ رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا اور جس کا اس لیے امورِ مدنی میں کوئی دخل نہیں تھا۔ لہذا جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے وہ ہر معاملے میں رومی حکومت کے زیرِ فرمان رہی۔ مگر پھر اسی صورتِ حالات میں جب آگے چل کر اسے ریاست کا مذہب قرار دیا گیا تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی اور ان کے حدود و فرائض کی تعیین و تحدید میں بحث و نزاع کا ایک غیر منقطع سلسلہ شروع ہو گیا۔ لیکن اسلام میں یہ صورتِ حالات رونما ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے کہ اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماعِ مدنی کے ہوا اور قرآن مجید کی بدولت اسے وہ صاف و سادہ قانونی اصول مل گئے جن میں یہ زبردست امکانات، جیسا کہ تجربے نے آگے چل کر ثابت بھی کر دیا موجود تھے کہ رومیوں کی 'دوازدہ الواح' کی طرح انہیں بھی بذریعہ تعبیر و تاویل مزید وسعت دی جا سکے (۷۸)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا نظریہ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے، کیونکہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی نسوبت (۷۹) کام کر رہی ہے، حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔

برعکس اس کے حزبِ اصلاحِ مذہبی نے، جس کی زمامِ قیادت سعید حلیم پاشا کے ہاتھ میں تھی، اس بنیادی حقیقت پر زور دیا کہ اسلام میں عینیت (۸۰) اور اثباتیت (۸۱) دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں

۷۸۔ واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے جو مخاطبین کی سمجھوت کے لیے دی گئی۔ ملاحظہ ہو تصریح '۱'۔ مترجم

۷۹۔ ریاست اور کلیسا کی۔ مترجم

۸۰۔ حقیقت۔ مترجم

۸۱۔ مجاز۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحث حقیقت و مجاز۔ مترجم

سمو دیا ، لہذا اس کا کوئی وطن نہیں (۸۲) - پھر جیسے
 نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے ، نہ فرانسیسی کیمیا (۸۳) ،
 وزیر اعظم ترکی (۸۴) کے نزدیک نہ تو کسی ترکی اسلام کا
 وجود ہے ، نہ عربی ، ایرانی اور ہندی (۸۵) اسلام کا - مگر
 پھر جس طرح علمی حقائق کی عالمگیر نوعیت سے ہر قوم کے
 اندر علم و حکمت کی پرورش اپنی مخصوص قومی شکل میں
 ہوتی رہتی ہے اور وہ سب مل کر ہمارے علمی سرمائے کی نمائندگی
 کرتی ہیں ، ایسے ہی اسلامی صداقتوں کی عالمگیر نوعیت سے
 بھی ہمارے قومی ، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی دنیا میں گونا گونی
 پیدا ہو جاتی ہے - چنانچہ اس بڑے ہی بابر اہل قلم کا
 خیال ہے کہ تہذیب جدید کو ، جس کی بنا وطنی انسانیت^۰
 پر ہے ، انسان کے دور وحشت اور بربریت ہی کی ایک
 شکل تصور کرنا چاہئے - وہ نتیجہ ہے ایک حد سے زیادہ
 نشو و نما یافتہ صنعتیت^۰ کا اور اس لیے بعض ایک ذریعہ
 انسان کی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین کا -
 سعید حلیم ہاشا کو افسوس ہے کہ اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی
 مقاصد بھی بعض ایسے توہمات کے زیر اثر جو اسم اسلامیہ کے
 اندر زمانہ قبل اسلام سے کام کر رہے تھے ، غیر اسلامی شکل
 اختیار کرنے چلے گئے - ان کے مقاصد (۸۶) بھی تو اسلامی
 بہت کم ہیں - عجمی ، عربی یا ترکی زیادہ (۸۷) - نہ
 توحید کا صاف ستھرا اور پاکیزہ چہرہ کفر و شرک

-
- ۸۲ - گویا وہ ایک عالمگیر انسانی معاشرہ ہے قومی اور نسلی
 تفریقات قاطع حریت و مساوات اور باعث فساد ہیں - مترجم
- ۸۳ - کیونکہ علم ایک عالمگیر حقیقت ہے اور اس لیے
 حدود زمان و مکان کی حدود سے آزاد - مترجم
- ۸۴ - سعید حلیم ہاشا کے - ملاحظہ ہو ان کی تصنیف
 'اسلام یا شمع' - مترجم
- ۸۵ - کہ اس کی انفرادی اور اجتماعی ہیئت کا تعین الگ
 الگ اصولوں پر ہو - مترجم
- ۸۶ - اخلاقی ، اجتماعی - مترجم
- ۸۷ - لہذا اسلام سے متصادم - مترجم

کے غبار سے محفوظ رہ سکا ، نہ قید مقامی کی روز افزوں ہائندہوں نے اسلام کے اخلاقی مقاصد کی غیر شخصی (۸۸) اور عالمگیر نوعیت کو قائم اور برقرار رکھنے دیا۔ لہذا اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ ہم اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمح نسر کو جو سرتاسر حرکت تھا ، جامد اور متبدل بنا رکھا ہے ، نرڈ ڈالیں اور یوں حریت ، مساوات اور حفظ و استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی ، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی ، صاف و سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے ارشادات جن کا طرز فکر اگرچہ سرتاسر اسلامی ہے ، لیکن جن کا فیصلہ بھی قریباً قریباً وہی ہے جو حزب وطنی کا ، یعنی آزادی ، اجتہاد اور قانون شریعت کی از سر نو تشکیل ، جدید فکر اور تجربات کی روشنی میں (۸۹)۔

آئیے اب ذرا یہ دیکھا جائے کہ جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے ، مجلس ملیہ (۹۰) نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ یا امام کا نصب چونکہ ایک امر واجب ہے۔ لہذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے (۹۱) ؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت ، بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ، شد وستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت۔ البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتاسر

۸۸۔ یعنی انسانی۔ مترجم

۸۹۔ تا کہ یہ افکار اور تجربات اسلام کی رہنمائی قبول کر رہیں مگر حزب وطنی کا نقطہ نظر غالباً یہ نہیں۔ مترجم

۹۰۔ جو حزب وطنی کی کاپی ہی سے وجود میں آئی۔ مترجم

۹۱۔ شیعہ نقطہ نظر کے خلاف۔ مترجم

بہر حال ترکی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون ، یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مؤرخ سے رجوع کرنا چاہئے ۔ ابن خلدون نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف 'مقدمہ' میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کیے ہیں ۔ (۱) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے ، لہذا اس کا قیام واجب ہے (۹۲) ، (ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے (۹۳) اور (ح) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ۔ آخری نظریہ خوارج کا ہے (۹۴) ۔ لیکن معلوم ہوتا ہے جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں ، جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے (۹۵) ۔ ترک کہتے ہیں ہمیں چاہئے اپنے سیاسی تفکر میں ماضی کے سیاسی تجربات سے سبق حاصل کریں ، جس کا قطعی بیصلہ یہ ہے کہ عالمگیر خلافت کا تصور عملاً کبھی کامیاب نہیں ہو سکا ۔ جب تک اسلامی سلطنت قائم تھی

- Figure 1

۹۵۔ مطلب یہ ہے کہ ایک کی بجائے متعدد 'خلافتیں' قائم ہو سکتی ہیں۔ گویا خلافت سے فی الحقیقت مراد ہے ریاست، بشرطیکہ اسی کی تائیس اصول اسلام پر ہو۔ لہذا جہاں کہیں کوئی آزاد اسلامی ریاست قائم ہے وہاں خلافت بھی قائم ہے۔ یوں امر خلافت باعث نزاع نہیں رہتا۔ پھر شاید ان سب 'خلافتوں' کا قدرتی تقاضا یہ ہوگا کہ باہم مل کر ایک 'دولت متحدہ' کی شکل اختیار کر لیں۔ مترجم

اس پر عمل ممکن تھا لیکن انتزاعِ سلطنت کے بعد جب ہر کہیں آزاد اور خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں تو یہ تصور قابلِ عمل نہ رہا، نہ عصرِ حاضر میں مسلمان اپنی تنظیم میں اس سے کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ برعکس اس کے یہ تصور آزاد اور خود مختار اسلامی ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہے۔ ایران ہمیشہ ترکی سے الگ رہا۔ محض اس لیے کہ مسئلہٴ خلافت میں اس کو عقیدتاً ترکوں سے اختلاف تھا۔ مراکش نے ہمیشہ اس سے بے رخی اختیار کی۔ رہے عرب، سو ان کی ہمیشہ یہ آرزو رہی کہ اس کھوئے ہوئے منصب کو پھر سے حاصل کریں اور پھر یہ سارا افتراق و شقاق ہے کس لیے؟ محض طاقت اور سطوت کے ایک خالی خولی نشان کی خاطر جس کا مدت ہوئی خاتمہ ہو چکا ہے (۹۶)۔ لہذا ترک بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے گزشتہ سیاسی افکار سے کیوں نہ فائدہ اٹھائیں۔ کیا یہ صحیح نہیں کہ قاضی ابو بکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لیے قریشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی؟ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں، لہذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہ ابنِ خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دھندلا سا، مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہئے اور جو اب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے (۹۷)۔ کچھ ایسی ہی روش ترکوں کی ہے جو انہوں نے اپنے تجربات کی بنا پر اختیار کی اور جس میں انہوں نے فقہاء کے ان متکبرانہ استدالات سے مطلق اعتنا نہیں کیا جن کی زندگی اور طرزِ فکر کا تعلق احوال و کیفیات

—

۹۶۔ یعنی سارے عالم اسلام میں ایک واحد حکومت کا

— مترجم

۹۷۔ عالمگیر خلافت کی بجائے — مترجم

کے ایک ایسے عالم سے تھا جو ہمارے زمانے سے یکسر مختلف ہے۔

میری اپنی رائے یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت (۹۸) کے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔ اس جدید نصب العین کا ایک بڑا واضح تصور ترکی کے وطن بسند شاعر ضیا کے نغموں میں صاف چمکتا نظر آتا ہے۔ ضیا جس کے اشعار نے ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل میں بڑا گہرا حصہ لیا ہے، اگسٹس کونت (۹۹) سے بے حد متاثر تھا۔ چنانچہ ہم یہاں اس کی ایک نظم کا ملخص پیش کرتے ہیں جس کا ترجمہ ہرونیسر فشر نے (۱۰۰) جرمن زبان میں کیا ہے۔

”مسلمانوں میں کوئی مؤثر سیاسی اتحاد پیدا ہوگا تو جب ہی کہ بلاد اسلامیہ آزاد ہو جائیں اور پھر سب کے سب مل کر ایک خلیفہ کی اطاعت اختیار کر لیں۔ لیکن کیا اس امر کا آج امکان بھی ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر بجز انتظار کے چارہ کار ہی کیا ہے؟ لہذا خلیفہ کو چاہئے اور نہیں تو اس اثنا میں اپنا گھر ہی درست کر لے۔ وہ ایک ایسی ریاست کی تاسیس کا بیڑا اٹھائے جو زمانہ حال میں چلنے کے قابل ہو۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کوئی ہمدردی نہیں کرتا۔ یہاں صرف طاقت کا احترام کیا جاتا ہے۔“

اشعار بالا سے صاف مترشح ہو جاتا ہے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کا رجحان کس طرف ہے۔ بحالت موجودہ تو یہی معلوم

۹۸۔ دولت امویہ و عباسیہ نے۔ مترجم

۹۹۔ Augustus Comte

۱۰۰۔ Fischer

تشکیل جدید الہیاء اسلامیہ

ہوتا ہے کہ اسم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذاب میں ڈوب جانا چاہیے۔ انہیں چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرکوز کر دیں، حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔ حزب وطنی کے زعماء ٹھیک کہتے ہیں کہ عالم اسلامی کا ایک حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا آسان نہیں کہ محض ایک خلیفہ کے نمائشی تقرر سے وجود میں آ جائے۔ اس کا ظہور ہوگا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو یک مشترک روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔ میں تو کچھ یونہی دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے، نہ شہنشاہت (۱۰۱)، بلکہ ایک انجمن اقوام (۱۰۲) جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود (۱۰۳) اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہوات تعارف (۱۰۴) کے لیے۔ اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی مطمح نظر محدود کر لیں۔

اسی شاعر کی ایک اور نظم 'مذہب اور سائنس' کے ایک بند سے اس مذہبی مطمح نظر کا بھی تھوڑا بہت اندازہ ہو جائے گا جو اس وقت یہ تدریج دنیائے اسلام میں پرورش پا رہا ہے۔

”نوع انسانی کے اولین رہنما کون تھے؟ انبیاء اور انبیاء کی طرح مقدس ہستیاں۔ مذہب نے ہر زمانے میں فلسفہ کی رہنمائی کی۔ اخلاق اور عمل کو اس سے روشنی ملی۔ لیکن پھر مذہب میں بتدریج جمود پیدا ہوتا گیا جس سے اس کا حقیقی جوش اور ولولہ

۱۰۱۔ جیسے مثلاً عرب، بربر اور ترکی سلطنتیں قائم ہوئیں، یا اب وطنی ریاستوں کا دور دورہ ہے۔ مترجم

۱۰۲۔ بجائے عالمگیر ریاست کے جس میں است کی وحدت تو قائم رہتی ہے۔ پھر یہ محض اسلامی ریاستوں کا اتحاد بھی نہیں۔ مترجم

۱۰۳۔ قومی، وطنی، نسلی، جغرافیائی۔ مترجم

۱۰۴۔..... شعوباً و قبائل لتعارفوا (۴۹: ۱۲)

قائم نہ رہا۔ نیک انسان مفقود ہو گئے۔ روحانی قیادت اور وہ بھی برائے نام فقہاء کے ہاتھ میں آ گئی۔ لیکن فقہاء کا رہنا ستارہ روایات ہیں۔ وہ مذہب کو روایات کے راستے پر لے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس فلسفہ کہتا ہے میرا رہنا ستارہ عقل ہے۔ تم نے دائیں جانب کا رخ کیا تو میں بائیں جانب کا کروں گا۔“

”مذہب اور فلسفہ دونوں کو روح انسانی کی ہدایت کا دعویٰ ہے۔ دونوں اس کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔“

ہنوز یہ کشاکش جاری رہنی ہے کہ تجربات کے بار آور بطن سے علم قطعی (۱۰۵) کا ظہور ہوتا ہے اور فکر انسانی کا یہ جوان سال رہنا کہتا ہے : دیکھو روایات کی حیثیت محض تاریخ کی ہے اور تاریخ کا منہاج ہے عقل۔ لہذا دونوں تعبیر و تاویل سے کام لیتے اور کسی ناقابل تعریف شے تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ ناقابل تعریف شے ہے کیا ؟ ایک روحانیت بھرا قلب !

جو صحیح ہے تو پھر میرا فیصلہ یہ ہے کہ مذہب نام ہے علم قطعی کا اور اس کا مقصد یہ کہ قلب انسانی کو روحانیت سے بھر دے۔“

اشعار بلا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر نے کونٹ کے اس نظریے کو اختیار کرنے ہوئے کہ ذہن انسانی کا نشو و نما تین مراتب سے گزر کر ہوتا ہے (۱۰۶) المہیاتی ، مابعد الطبیعیاتی اور علمی (۱۰۷) ، کس خوبی سے اسلام کے مذہبی ملامح نظر میں سمو دیا ہے۔ پھر مذہب کا یہی نظریہ جسے شاعر

-
- ۱۰۵۔ یعنی سائنس کا جو علوم طبیعی کے منہاجات کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ مترجم
- ۱۰۶۔ ملاحظہ ہو کونٹ کا فلسفہ قطعیت۔ مترجم
- ۱۰۷۔ یعنی سائنس کا مرتبہ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

نے اپنے اشعار میں پیش کیا ہے ، ترکی کے نظامِ تعلیم میں عربی زبان کی حیثیت بھی متعین کر دیتا ہے ۔ خیا کہتا ہے :

”وہ سرزمین جہاں ترکی میں اذان دی جاتی ہے ،
جہاں نمازی اپنے مذہب کو جانتے اور سمجھتے ہیں ،
جہاں قرآن ہاک کی تلاوت ترکی زبان میں کی جاتی ہے ،
جہاں ہر چھوٹا بڑا احکام الہیہ سے واقف ہے ۔
اے فرزندِ ترکی وہ ہے تیرا آباؤی وطن !“ ۔

اگر مذہب کا مقصد فی الواقع یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے ۔ لیکن شاعر کہتا ہے جب تک اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جائے ایسا ہونا ناممکن ہے ۔ باپن ہمہ عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے ۔ یوں بھی بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا ، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے ۔ مگر پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے ۔ کہا جاتا ہے اسلامی اندلس کے مہدی (۱۰۸) محمد ابن تومرت نے جس کی قومیں برابر تھی ، جب اقتدار حاصل کیا (۱۰۹) اور موحدین کی زبردست حکومت قائم کی (۱۱۰) تو حکم دیا کہ برابر چونکہ ایک ناخبراندہ قوم ہیں ، لہذا ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ہی میں کی جائے ۔ اذان بھی

۱۰۸ - یہ تسامح ہے ۔ اسلامی اندلس نہیں ، بلکہ اسلامی مغرب (شمالی افریقہ) - مترجم

۱۰۹ - یہ پھر تسامح ہے ۔ اقتدار عبدالومن نے حاصل کیا ۔ مترجم

۱۱۰ - شمالی افریقہ اور اندلس میں ۔ مترجم

پربری ہی میں ہو ، حتیٰ کہ عطاء و فقہا (۱۱۱) بھی اس کی تحصیل کریں (۱۱۲) -

ایک دوسرے ہند میں شاعر نے نسائیت کے بارے میں اپنا نصب العین پیش کیا ہے - زن و مرد کی مساوات کے جوش میں وہ اسلام کے قانون عائله میں بھی جیسا کہ آج اس کو سمجھا اور عمل میں لایا جا رہا ہے ، چند بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتا ہے :

”اور پھر عورت ہے میری ماں ، میری بہن ، میری بیٹی - یہ عورت ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں - وہ میری بوبہ ہے ، میرا آفتاب ، میرا ماہتاب ، میرا ستارہ - اس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا - یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابل نفرت ٹھہرائے ! عطاء نے قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر میں ٹھوکر کھائی ہے -

جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا ، حیات ملی نامکمل رہے گی -

اہل و عیال کی پرورش میں عدل و انصاف ہر عمل کرنا چاہئے -

اور اس لیے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے - طلاق میں ، علیحدگی (۱۱۳) میں ، وراثت میں -

جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف اور رواج میں چوتھائی قرار دیا جاتا ہے عائله کا درجہ

۱۱۱ - متن میں اربابِ کلیسا ، اہل مغرب کی سہولت کے لیے

- مترجم

۱۱۲ - عربی کے علاوہ - مترجم

۱۱۳ - یعنی خلع میں - مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

بلند نہیں ہوگا، نہ ملک کا۔ ہم نے دوسرے حقوق کے لیے عدالتیں کھول رکھی ہیں۔ لیکن عائلہ کی زمام مذاہب فقہ کے ہاتھوں میں دے دی ہے۔

میں نہیں سمجھتا ہم نے عورتوں کو کس لیے بے بس چھوڑ رکھا ہے۔

کیا وہ ملک کی کوئی خدمت بجا نہیں لاتیں؟ یا پھر ہم چاہتے ہیں اس کی موت ایک تیز منکین میں بدل جائے۔ وہ انقلاب برپا کر دے اور اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے؟

در اصل یہ صرف ترک ہیں جو اسمِ اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آ گئے ہیں (۱۱۴)۔ لیکن یہ وہ تغیر ہے جس کے لیے انسان کو ایک زبردست دماغی اور اخلاقی کشاکش سے گزرنا پڑتا ہے۔ لہذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ ایک ہر لحظہ حرکت اور وسعت پذیر زندگی کی روز افزوں پیچیدگیوں سے انہیں نئے نئے حالات اور نئے نئے نقطہ ہائے نظر سے سابقہ پڑتا اور وہ ان اصولوں کی از سر نو تعبیر پر مجبور ہو جاتے جو ایک ایسی قوم کے لیے جو روحانی وسعتوں کی لذت سے محروم ہے خشک بحثوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ شاید انگریز فلسفی ہابز (۱۱۵) تھا جس نے یہ نہایت ہی پتے کی بات کہی ہے کہ ایک ہی قسم کے خیالات اور احساسات کے تسلسل کا مطلب بیز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارے کوئی خیالات اور احساسات ہی نہیں۔ چنانچہ بلادِ اسلامیہ

۱۱۴ - یعنی سیاسی اور مادی احوال کی اس دنیا میں جس کا تعلق عصرِ حاضر سے ہے۔ مترجم

کی اکثریت کو دیکھئے تو اس پر یہ قول حرف بحرف صادق آ جاتا ہے۔ ان میں ہرانی قدروں ہی کا تکرار جاری ہے، بعینہ جیسے کوئی کل ایک ہی انداز پر چل رہی ہو۔ ترک البتہ نئی نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں۔ ان کا گزر بڑے بڑے اہم تجربات سے ہو رہا ہے اور یہی تجربات ہیں جن سے ان کا اندرون ذات ان پر منکشف ہو رہا ہے۔ ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہو گئی ہے، وہ بدل رہی اور وسعت حاصل کر رہی ہے۔ اس کا نتیجہ ہے نئی نئی آرزوئیں اور نئی نئی مشکلات، مگر پھر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے نئے نئے حل بھی سمجھا رہی ہے۔ لہذا آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشو و نما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لیتا ہوں گا، گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ہم اس مسئلے میں وہی روح برقرار رکھیں جس کا اظہار کبھی حضرت عمر کی ذات میں ہوا تھا، وہ امت کے اولین دل و دماغ ہیں جو ہر معاملے میں آزادی رائے اور تنقید سے کام لیتے تھے اور جن کی اخلاقی جرأت کا یہ عالم تھا کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حالت نزاع میں یہاں تک کہ دیا کہ ہمارے لیے اللہ کی کتاب ہی کافی ہے (۱۱۶)۔

پھر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا نسلیت اور قومیت

کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کار فرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں، بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پرائسٹ (۱۱۷) انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہذا ہمیں چاہئے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لو تھر کی تحریک سے مترتب ہوئے (۱۱۸)۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح (۱۱۹) دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لیے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ عظیم (۱۲۰) کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متضاد نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہو گئی (۱۲۱)۔ لہذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ الہیں چاہئے اہلے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔

ہم اس سے پہلے مختصراً اشارہ کر آئے ہیں کہ دورِ حاضر میں مسلمانوں کے خیالاتِ اجتہاد کے بارے میں کیا تھے،

۱۱۷۔ Protestant ملاحظہ ہو حاشیہ ۵۱۔ تفصیلی بحث کے

لیے حضرت علامہ کا خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء۔ مترجم

۱۱۸۔ اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قومی ریاستوں کے ظہور

سے یورپ کی وحدت بارہ بارہ ہو گئی۔ مترجم

۱۱۹۔ Reformation جس کی انتہا لو تھر پر ہوئی۔ مترجم

۱۲۰۔ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء میں۔ مترجم

۱۲۱۔ لہذا ۱۹۳۹ء کی عالمگیر جنگ۔ ملاحظہ ہو تواریخ ب

علیٰ ہذا یہ کہ انہوں نے اس پر کیسے عمل کیا۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عبارت جس طرح اٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیش نظر کیا اس امر کا فی الواقع امکان ہے کہ ہم اس کے اصولوں کی از سر نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظ دیگر کیا اسلامی قانون سچ سچ ارتقا کا اہل ہے؟ جامعۃ ہان (۱۲۲) میں السنۃ سامیہ کے استاذ ہارٹن (۱۲۳) نے بھی اسلامی فلسفہ اور الہیات سے بحث کرتے ہوئے یہی سوال اٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفۃ اسلام کے انکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل، علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت، اور دوسری جانب سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گرد و پیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمح نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ سے ۱۲۰۰ تک کا خیال کیجیے تو عالم اسلام میں کم سے کم الہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پاؤں جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے ارباب فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم اور منہمک رہتے تھے۔ لہذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعے سے اس مستشرق نے جو ابھی زندہ ہے (۱۲۴)، یہ رائے قائم کی ہے کہ :

”اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لہذا دین افکار سے

Bonn University - ۱۲۲

Horten - ۱۲۳

۱۲۵ - ہارٹن نے - یہ ۱۹۲۷ء کا ذکر ہے - مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشو و نما دیا۔“

اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ روح اور یہی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آ جائے گی۔ چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصر پروفیسر ہرگرون ژے (۱۲۷) نے بھی لکھا ہے کہ ”جب ہم اسلامی قانون کے نشو و نما کا مطالعہ نہ تو قاری کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا درا سے اختلاف میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹہراتے، بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے ہیں، وہاں یہی حضرات اپنے ہمناموں کے اختلافات کو اس لیے سلجھانے کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔“ دورِ حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کیے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویٰ پہنچنے کی اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدس پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس کا یہی یقین ہے کہ جو بھی فقہ اسلام کا مطالعہ حاضر محفل سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشو و نما کے نا قابل ہے۔ نہ سمجھتی ہے اس ملک (۱۲۶) کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنیدی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات پر خند شو جائے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ دارانہ لڑائیاں کا دروازہ کھول دیتے ہیں (۱۲۷)۔ بائیں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروضات پیش کریں گے۔

۱۲۵ - Hargronje - ملائکہ شو تصریح ح - مترجم

۱۲۶ - غیر منقسم ہندوستان کے - مترجم

۱۲۷ - لیکن جس کی وجہ وہی ہے جو حضرت علامہ نے

’رموزِ خودی‘ میں بیان کی تھی :

ز اجتماعِ عالمانِ کم نظر افدا بر روشن محفل

۱۔ اول یہ کہ صدر اسلام سے لے کر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی برسر اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا (۱۲۸)۔

۲۔ دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے لے کر قرن چہارم کے آغاز (۱۲۹) تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس کس معنی اور جدوجہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اصافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطلع نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعت نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہو گئے کہ جو قومی اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلہ تفسیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج^۱ اختیار کرنے چلے گئے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق فیہ مآخذ، علیٰ ہذا اس سلسلے میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقا اور نشو و نما کا پورا پورا امکان ہے۔ لہذا آئیے اب ان مآخذ پر ذرا اختصار سے نظر ڈالیں :

۱۔ قرآن۔ اسلامی قانون کا اولین مآخذ قرآن ہے۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں (۱۳۰)۔ اس کا حقیقی منشا جیسا کہ

۱۲۸۔ بشکل ضابطہ قانون و دستور۔ مترجم

۱۲۹۔ یعنی دسویں اور گیارہویں صدی مسیحی تک۔ وسطی

عباسی دور میں۔ مترجم

۱۳۰۔ اصطلاحاً۔ مترجم

ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں (۱۳۱) یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو ایسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارجِ عالیہ ہے ایسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق؟ اس کا جواب ہمیں عیسائیت کی تاریخ سے ملے گا جس کا ظہور یہود کی قانون پرستی کے خلاف ایک شدید رد عمل کے طور پر ہوا (۱۳۲)۔ عیسائیت نے دوسری دنیا کے تصور سے اتنا تو ضرور کیا کہ زندگی میں روحانیت پیدا کر دی، لیکن انسانی روابط (۱۳۳) کی بیچ در بیچ دنیا میں اس نے روحانیت کی کوئی قدر نہ دیکھی۔ لہذا اپنی کتاب 'ایک مذہبی مکتوب' (۱۳۴) میں ناؤمن کہتا ہے "ابتدائی مسیحیت نے ریاست، قانون، نظم امور، پیدا آوری (۱۳۵) اور اس قسم کے دوسرے حقانیت کو مطلق اہمیت نہیں دی۔ بالفاظ دیگر اس نے انسانی معاشرے کو قابل اعتنا نہیں سمجھا (۱۳۶)۔ اس سے ناؤمن نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "اندریں صورت ہم یا تو جرأت سے کام لیں اور ریاست کا وجود ہی کالعدم کر دیں، یا پھر دانستہ فساد اور فوضوبت کی زندگی بسر کرنے لگیں، نہیں تو اپنے مذہبی عقیدے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی عقیدہ بھی قائم کر لیں۔ لہذا یہی مسئلہ ہے جس کے پیش نظر قرآن مجید نے

۱۳۱ - خطبہ اول میں - مترجم

۱۳۲ - لہذا اس کے یہاں شریعت کا کوئی تصور ہی نہیں

- مترجم

۱۳۳ - انفرادی، اجتماعی ملاحظہ ہو تصریح و - مترجم

۱۳۴ - Naumann : Briefe uber Religion

۱۳۵ - باصطلاح معاشیات - مترجم

۱۳۶ - لہذا ریاست اور کلیسا کی تفریق - مترجم

مذہب اور ریاست کا سلسلہ ایک ہی تنزیل (۱۳۷) میں جوڑ دیا، علیٰ ہذا اخلاق کا سمست سے تقریباً ویسے ہی جیسے افلاطون نے 'جمہوریہ' میں۔

لیکن پھر اس سلسلے میں غور طالب اس قرآن مجید کا وہ مطلع نظر ہے جو اس کے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جہود کی بجائے حرکت پر رہیں۔ لہذا نہ صرف کہ جس کتاب کا مطلع نظر آسا ہوگا اس کی روش ارتقا کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھوننا چاہیے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اسی میں یہ ہے کہ انسان جب ہی تخلیقی معاش سے غلبہ اندوز ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے حصوں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے اب بھی بے چین ہو جاتا ہے۔ لہذا اس ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھے ورنہ حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا، کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رفت میں حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سائبہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اسی بات کو دم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کریں گے کہ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے حرمت، پیر و تعبیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے، اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی بھی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت (۱۳۸) کو اپنے ادارات (۱۳۹) کا جائزہ لینا ہوگا۔

۱۳۷۔ متن میں 'وحي' revelation مطلب ہے اس ہدایت سے جو محبوب اللہ نازل ہوئی۔ آگے چل کر جمہوریہ افلاطون کی مثال محض تاریخ کی سہراب کے لیے دی گئی ہے۔ مغربی فکر کے پیش نظر بھی مثال دی جا سکتی تھی، ملاحظہ ہو تصدیق

۱۳۸۔ یعنی مسلمانوں کے جس عقلی انداز میں اب مسائل کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ مترجم ۱۳۹۔ سیاسی۔ اجتماعی۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

دنیا کی کوئی قوم ایسے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی ، جس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی ۔ پھر اسلام ایسے معاشرے میں توہاں نامیسانہ پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے لہذا اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں ۔ اسلام کی حیثیت لاجہرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا (۱۴۰) جو اتحاد انسانی کی اس شکل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف ، بلکہ یہ کہنا چاہیے یا ہمدگر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی امت کی شکل دے جس کا اپنا ایک شعور ذات (۱۴۱) ہو ۔ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا ۔ ناپن صد اسلام نے ان ادارات کے ذریعے جس کی تاسیس میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لی ہے کہ اس کے مختلف ، جنس پیروں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہو گیا ہے ۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقا میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط ، مثلاً آداب اکل و شرب ، با احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں زندگی کے نقطہ نظر سے بڑا قابل قدر ہے ، کیونکہ ان سے معاشرے میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش ہوتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یک رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم بجاہت کی ان قوتوں کا سد باب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرے میں خوابیدہ رہتی ہیں ۔ لہذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دی ہے کی کوشش کی ہے اس کا معنی و منشا فی الحقیقت کیا ہے ۔ وہ

۱۴۰۔ طرز زندگی ۔ حیات فرد و جماعت کا ۔ و کذا الک جماعتکم

امہ وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس (۲ : ۱۴۲)

۱۴۱۔ بحیثیت ایک 'قوم' ۔ کثمت خیر امۃ اخرجت للناس ۔ مترجم

اس کی شیش اجتماعیہ پر نصر ڈالیں تو اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے بحیثیت ایک معاشرہ کس ملک کو فائدہ پہنچتا ہے اور کس کو نہیں، بلکہ اس اعلیٰ مقصد کے پیش نظر جو ساری نوع انسان کی زندگی میں رفتہ رفتہ اور بتدریج پورا کیا جا رہا ہے۔

پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن محمدیؐ نے قانون کی بنیاد ڈالی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک و ٹام ہوتی ہے، نہ وضع آئین و قوانین پر۔ سرشکس اس کے ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے منقذین کے پس نصر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہوں نے متعدد خدمات دنیاوی قائم کیں۔ بعینہ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مضامینہ کیا ہے، خوب جانتے ہیں کہ یہ لحاظ ملک، مذہب اور سبب اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے، اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت اور وسعت کے مرہون منت ہے۔ فان کریمر (۱۸۲۰) لکھتا ہے۔

”رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے طیار کیا ہوا نظام قانون موجود ہے۔“ لیکن اس ساری جامعیت اور جمعہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہیہ آخر اہراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشو و نما کا حاتمہ ہو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے، مگر پھر اس کے باوجود انہوں نے اجتہاد کی ضرورت سے بھی اصولاً کبھی انکار نہیں کیا۔ بطور بالا میں ہم ان اسباب کی طرف اشارہ کر آئے ہیں جو میرے نزدیک علمائے اسلام کی اس روش کے محرک ہوئے۔ لیکن اب کہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیا کے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر

تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ

اور دو چار ہو رہی ہے جو فکر انسانی کے ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں، کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مذاہب فقہ کی خاتمت پر برابر اصرار کرتے رہنا چاہیے۔ ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں (۱۸۳)؟ ہرگز نہیں۔ اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویٰ دار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ عذا زندگی کے بدلنے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا متقاضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے۔

ممکن ہے یہاں آپ ترکی شاعر ضیا کے اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے سوال کریں کہ شاعر مذکور نے مساواتِ مرد و زن یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا جو مطالبہ کیا ہے، از روئے فقہ اسلامی پورا بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ہمیں یہ تو معلوم نہیں کہ ترکی میں عورتوں کی بیداری نے کیا فی الواقعہ ایسے حالات پیدا کر دیئے ہیں جن میں بحز اس کے چارہ کار نہیں کہ فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ کی از سر نو تعبیر کی جائے۔ لیکن پنجاب میں، جیسا کہ ہر شخص کو معلوم ہے اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آ چکی ہیں جن میں بعض غلط قسم کے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے بیویوں کو مجبوراً ارتداد کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اب اسلام ایسے تسلیفی مذہب کے مقاصد کے لیے اس سے زیادہ ناقابلِ برداشت امر اور کیا ہو سکتا ہے؟ مشہور اندلسی فقیہ امام شاطبی نے

۱۸۳۔ ائمہ مذاہب نے تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا، نہ لوگوں کو اپنے اتباع پر مجبور کیا۔ انہوں نے باب اجتہاد کھلا چھوڑا۔ اسے بند کیا تو فقہائے متأخرین نے۔ مترجم

یہی 'موثقت' میں لکھا ہے کہ شریعت اسلامیہ کو پانچ چیزوں کی حفاظت منظور ہے: دین، نفس، عیال، مال اور نسل کی (۱۳۴)، جسے اگر مان لیا جائے تو پھر اس سوال کا کیا جواب ہے کہ 'ہدایہ' میں قانون ارتداد کو جو نکل دی گئی ہے وہ اس ملک میں (۱۳۵) ہمارے دینی مصالح کی حفاظت کے لیے کیا سچ سچ کافی ہے (۱۳۶)؟ مسلمانان ہند چونکہ غیر معمولی طور پر قد است ہمد وافع ہوئے ہیں، لہذا ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرمو انحراف نہ کریں (۱۳۷)۔ اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں مگر قانون جہاں تھا وہیں کھڑا ہے (۱۳۸)۔

رہا ترکی شاعر کا مطالعہ (۱۳۹) سو میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے قانون عدالت سے کچھ بہت زیادہ واقف نہیں۔ وہ ہیں سمجھتا کہ قرآن پاک نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ ہر نکاح شوہر کا حق

۱۳۴۔ اور جس کے ساتھ شاطہ (ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ 'غریطی') نے اس امر کا اضافہ یہی کیا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی حفاظت ہر قوم کو مطلوب ہے۔ مترجم

۱۳۵۔ غیر ہندوستان قبل تقسیم تھیں۔ آئندہ منظور میں نہیں انہیں حالات کی طرف اشارہ ہے جو برطانوی عہد میں قائم رہے۔ مترجم

۱۳۶۔ مطلب یہ ہے کہ کافی نہیں، کیونکہ قانون یہ تھا کہ تمام سے نسخ نکاح لازم آتا ہے۔ مترجم

۱۳۷۔ یہ صورت حالات ہمد ایک حد تک اب بھی قائم ہے۔

مترجم

۱۳۸۔ اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نفس اسلام کے بارے میں بھی

درج طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ مترجم

۱۳۹۔ مساوات مرد و زن کے پس منظر وراثت میں برابری کا

مترجم

طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے شانہ میں لے لے (۱۵۰)۔
یوں امر طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم
ہو جاتی ہے۔ وہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانون وراثت میں
تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانون ان
کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں
سمجھنا چاہئے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے۔
اس لیے کہ یہ خیال تعلیم قرآنی کے منافی ہے (۱۵۱)۔
قرآن مجید کا صاف و صریح ارشاد ہے :

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ (۲ : ۲۲۸)

لہذا لڑکی کا حصہ متعین ہوا تو کسی کمتری کی بنا پر نہیں ،
بلکہ ان فوائد کے پیش نظر جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں۔
علیٰ ہذا اس مقام کا لحاظ رکھتے ہوئے جو اس حیثیت اجتماعیہ
میں جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے ، اسے دیا گیا۔ پھر
شاعر کا اہم خیال بھی تو یہی تھا کہ مسئلہ وراثت کو نسیم
دولت کے ایک الگ تھلک جزو کی حیثیت سے دیکھنے کی بجائے
مرحومہ ان عوائل کے تصور کرنا چاہئے جن کی عرض و غایت

۱۵۰۔ بصورت تفویض۔ مترجم

۱۵۱۔ نسفی کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن عجیب بات ہے
کہ مستشرقین فرنگ جن کی زندگی کا مقصد ہی یہ ہے کہ
جہاں موقع ملے علم و حکمت کے پردے میں اسلام کی حرح قرح
کرتے رہیں ، اس مسئلے میں بھی عجیب عجیب نکات سامنے
آجے ہیں۔ مثلاً گب Gibb نے 'جدید اسلامی رجحانات'
Trends in Modern Islam میں حضرت علامہ کی اس رائے پر
یہ کہ کر کرف کی ہے کہ اس آیت سے مساوات مرد و زن کی
تائید نہیں ہونی کیونکہ اس کے بعد ہی 'علیہن درجہ' بھی
مدکور ہے۔ نسفی کہتا ہے یہ 'درجہ' یا 'زیادہ' پیامِ سر
کے باعث ہے اور گب نہیں سمجھتا کہ اس 'زیادہ' یا 'درجہ'
کا معنی سهام وراثت کے نسب ، علیٰ ہذا بھوں کی تربت کے
منسلے میں مرد کی ذمہ داریوں سے ہے۔ یوں بھی یہ ایک معاشی
معاملہ ہے جسے بقول ضیا (شاعر ترکی) تقسیم دولت کے ایک جزو کی
حیثیت سے دیکھنا چاہئے۔ مطالب یہ ہے کہ زیادہ 'قیام سر' کا
معاوضہ ہے۔ مترجم

ایک ہے۔ شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جسم پر کی خود ہی مالک ہے، جو اسے والدین سے ملتا ہے اور سہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق مؤجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے اور غیر مؤجل بھی اور جس کی ادائیگی تک، وہ خاوند کی ساری جائداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری بھی تاحین حیات خاوند ہی پر رہتی ہے۔ اب اگر اس نقطہ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجئے تو صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا، برعکس اس کے ان کے سهام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وہی اس مساوات کا دربعہ بن جاتی ہے جس کا شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ دراصل قرآن عید کے قانون وراثت کی تہ میں جو بقول فان کریمہ شریعت اسلامیہ کی ایک مہابت ہی اچھوتی شاخ ہے، جو اصول کام کر رہے ہیں ان پر مسلمان ماہرین قانون نے ابھی تک کا حقہ توجہ نہیں کی۔ ہمیں چاہئے اس بڑے تلخ طبقاتی نراع سے جو آج کی معاشرے میں جاری ہے سبق حاصل کریں۔ میرا خیال ہے کہ جہاں ہم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے، ہمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے۔ پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔

(ب) حدیث۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماعدہ احادیث رسول اللہ صلعم ہیں جو ماضی اور حال، ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید محلوں کا موضوع رہیں۔ عہد حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈ تسیر (۱۵۲) نے تو ان قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے، احادیث کے بارے میں بڑے تفحص سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہیے۔ ایسے ہی ایک دوسرے

مغربی اہل قلم نے اول تو صحت و عدم صحت حدیث کے ان طریقوں پر نظر ڈالتے ہوئے جو مسلمانوں میں رائج ہیں (۱۷۳) اور پھر یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ۲۰ ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان ہے ، ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے :

”لیکن اس بحث کے خاتمے پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہے ۔ رہا یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقعہ کہاں تک ایک عملی صورت اختیار کی سو اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے احوال و ظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دلائی ۔ اب اگر سچ ہو چکا جائے تو اس قسم کے احوال و ظروف نسبتاً شاذ تھے اور اس لیے مستث (۱۷۴) کا بہت تھوڑا حصہ ان سے متاثر ہوا ۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشو و نما کی حقیقی تاریخ ہے (اسلامیہ نظریہ ہائے مالیات) (۱۷۵) :

لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے ، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں (۱۷۶) ۔ پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ، یا جس میں حضور رسالت مآب صائم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی ، کس قدر حصہ موجود ہے ۔ لیکن یہ وہ

—————

۱۷۳ - محدثین میں - مترجم

۱۷۴ - یعنی احادیث کا جو مستث کی تاریخ ہیں - مترجم

۱۷۵ - Muhammadan Theories of Finance مصنف کا

نام ہے Aganides اگے نانی ڈیس - مترجم

۱۷۶ - یعنی فقہی اور غیر فقہی احادیث کو - مترجم

حقیقت ہے جس کا اکتشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا، کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں (۱۵۷)۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ سچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سب سے آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نسل کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں، اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے سمیپد کا کام لیتا ہے (۱۵۸)۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاقی اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے

۱۵۷۔ باصطلاح فقہاء 'عرف' کی طرف۔ مترجم

۱۵۸۔ یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے، لہذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی 'عالمگیر شریعت' نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ رہا اس کے اطلاقی میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے، شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے شرع لکم من الدین ما وسیی بہ نوحاً والدی اوحینا الیک وما وحینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقموا الدین و لا تتفرقوا فید (۱۳۰)۔ مترجم

مخصوص ہوں گے۔ ہر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا (۱۵۹)۔ انہوں نے اصول ’استحسان‘ (۱۶۰) یعنی ’فقہی ترجیح‘ کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعاً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ماخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا۔ رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لیے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا، سو اس سلسلے میں اول تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانے میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی، کیونکہ عبدالحک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے، یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اندریں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت

۱۵۹۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ احتیاط سے کام لیا

— مترجم —

۱۶۰۔ ان معنوں میں کہ کسی مسئلے میں نظائر کے برعکس کوئی دوسرا حکم لکھا جائے، کیونکہ عدل و انصاف کا تقاضا یہی تھا۔ استحسان کی دو قسمیں ہیں، قیاسی اور اخفی۔ اصطلاحاً تو اس کا تعلق اس قیاس سے ہے جو ظاہر ہے کسی قائم شدہ نظیر سے مختلف ہو گا۔ قیاس اخفی میں البتہ اس کا رشتہ کسی دوسرے اصول سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ مترجم

دنیا میں اسلام میں پھیل رہی ہے ، احادیث کو بلا جرح و تعدیل قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے طیار نہیں تو اس سے اہلسنن والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے (۱۶۱)۔

بابی ہمہ یاد رکھنا چاہئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین سے شریعت اسلامیہ کی سرانجام دی یہ ہے کہ انہوں نے مجرد عبور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کی بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہذا حدیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کما روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق دائم کیے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

(ج) اجماع۔ فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں، لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک مستقل ادارے کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لیے کہ خلیفہ چہارم (۱۶۲) کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان سوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل شریعی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے ، اس کی بجائے کہ اس

۱۶۱۔ لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون فی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم

۱۶۲۔ خلافت راشدہ کے بعد بواسیہ کی بدولت۔ مترجم

کے لیے یک مستقل مجلس قائم ہو (۱۶۳) جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لینی ۔ مہر حال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں ، کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے محفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے ۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بہ تدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے ہمایندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں ، اہل بہ حق مجالس تشریعیہ کو منتقل کر دیں گے ۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ۔ مزید برآں غیر علما (۱۶۴) بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں ، اس میں حصہ لے سکیں گے ۔ میرے نزدیک بھی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو شارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں ۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہوگا ۔ هندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی صرح ممکن نہ ہو ۔

لیکن اس سلسلے میں دو سوال جواب طلب ہیں ۔ ایک تو یہ کہ اجماع کیا قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے ؟ ایک اسلامی مجلس میں تو یہ سوال اٹھانا ہی غیر ضروری ہے لیکن ہم یہ سوال اٹھا رہے ہیں تو محض اس غلط بیانی کے پیش نظر جو ایک مغربی نقاد (۱۶۵) نے اپنی تصنیف ’اسلامی نظریہ

۱۶۳ - قانون ساز اور ہا اختیار ۔ مترجم

۱۶۴ - لیکن ماہران قانون ۔ مترجم

۱۶۵ - Aganides

شائے مالیات' میں کی ہے جسے جامعہ کولمبیا (۱۶۶) نے شائع کیا۔ اس کتاب کے مصنف نے بغیر کوئی منہ ہمیشہ کیے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے۔ حالانکہ اسلامی نقد میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی، نہ احادیث میں ہمیں اس طرح کا کوئی اثر ملتا ہے۔ میرے خیال میں مصنف کو جو غلط فہمی عرونی لفظ 'نسخ' سے ہوئی جسے فقہائے متقدمین نے استعمال تو کیا ہے مگر جس کا مطلب جیسا کہ امام شافعی نے 'موافقات' میں تصریح کر دی ہے ج - ۳۰، ص ۶۵، یہ ہے کہ اجماع صحابہ کے سلسلے میں اس سے مراد ہے کسی حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید۔ یہ نہیں کہ ہم اس کو نظر انداز، یا مسح کر دیں۔ لیکن پھر اس طرح کے اجتہاد قانونی کے بارے میں بھی مشہور شافعی فقہ آمدی کی جن کا تعلق ساتویں صدی کے تقریباً وسطی زمانے سے ہے اور جن کی تصنیف حال ہی میں مصر سے شائع عرونی رائے ہے کہ اصحاب رسول صلعم کے پاس ضرور کوئی حکم شوگا جس کی بنا پر انہیں اس قسم کی تحدید یا توسیع کا حق پہنچتا تھا۔

لیکن فرض کیجیے صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے فیصلے کی پابندی کیا ہمارے لیے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلے میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس کے متعلق جو رائیں قائم کی ہیں ان سب کا ذکر بھی کر دیا ہے۔ میری رائے میں اس مسئلے کا فیصلہ ہوں ہونا چاہیے کہ ہم ایک 'امر واقعی' اور 'امر قانونی' میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں 'معدن' قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں اور جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں، ہمارے لیے تو ان کا اجماع

تشکیلِ جلدِ بد الہیاتِ اسلامیہ

حجت ہے ، کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس 'امر واقعی' کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے (۱۶۷)۔ بصورتِ دیگر (۱۶۸) یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہذا ہم کرخی کی مسئلہ پر یہ کہے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے صحابہ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلے میں کہہ سکتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے نا واقف ہیں (۱۶۹)۔ لہذا اس کا طریق کار کیا ہوگا ، کیونکہ اس قسم کی محاسن شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدت و غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کہ امکان کی صورت کیا ہوگی ؟ ۱۹۰۶ کے ایرانی دستور (۱۷۰) میں تو اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک مور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے تاکہ وہ 'مجلس' کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے ، لیکن ایرانی نظریۂ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا ، کیونکہ اس نظریے کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے ، رہے علماء مو پمیشیت ناٹین امام

۱۶۷ - متن میں سنت ، لغوی معنوں میں۔ گویا وہ ایک 'امر توقیفی' (ورائے بحث) تھا ، لا ٓؤم شہدوا التوقیف (من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)۔ مترجم

۱۶۸ - یعنی بصورتِ امر قانونی۔

۱۶۹ - جیسا کہ حال کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے اور

اس لیے یہ مسئلہ بڑا اہم ہو جاتا ہے۔ مترجم

۱۷۰ - شیعہ ، اثنا عشری۔ مترجم

ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں ،
گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلہ امامت کی عدم موجودگی
میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں ۔ بہر حال
اگر فی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے
اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر ۔
انہیں چاہیے مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک مؤثر
جزء شامل تو کر لیں لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں
آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے
اس کی رہنمائی کریں ۔ یہی عملہ شریعت اسلامی کی غلط
تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ
بجائے موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر
ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے ۔ فقہ کا نصاب مزید
توسیع کا محتاج ہے ، لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے
ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر
کیا جائے (۱۷۱) ۔

(د) قیاس ۔ چوتھا ماخذ قیاس ہے ، یعنی قانون سازی میں
مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا (۱۷۲) ۔ معلوم ہوتا ہے
وہ سب ملک جو اسلام کے زیر نگیں آئے حنفی الخیال فقہاء نے
ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا
کہ احادیث سے اس سلسلے میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت
محسوس کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا ۔ لہذا انہیں اپنی تعبیرات
میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا (۱۷۳) ۔ لیکن ارسطاطالیسی

۱۷۱ ۔ کیا بلاد اسلامیہ حضرت علامہ کی اس تجویز سے فائدہ
اٹھائیں گے ؟ ۔ مترجم

۱۷۲ ۔ ایسے موقعہ پر جب کتاب اور سنت اور اجماع میں کوئی
نقص موجود نہ ہو ۔ مترجم

۱۷۳ ۔ لیکن یہاں مجبوراً ایک بات کہنا پڑتی ہے جس کا ویسے
نفس بحث سے کوئی تعلق نہیں اور وہ یہ کہ ممالک محروسہ کے زرعی
اور اجتماعی حالات سے متاثر ہو کر یہ بھی تو ہوا کہ اسلام
کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کے بعض نازک پہلو محض
قیاس کی وجہ سے نظر انداز ہو گئے ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

منطق کے اس استعمال (۱۷۴) سے جس کا خیل عراق کے حالات دیکھ کر پیدا ہوا، فقہ اسلامی کے ابتدائی نشو و نما میں بڑا نقصان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور نا ممکن ہے وہ اس قسم کے قواعد و ضوابط کی پابندی قبول کرے جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم کر لیے جاتے ہیں۔ ارسطاطالیسی منطق کی عینک سے دیکھتے تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول بجائے خود کار فرما نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہاء نے زندگی کی من منی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظامِ فقہ کی عبارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتا سر کامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے عملی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہاء کی متکبرانہ موشگافیوں، علیٰ ہذا ان کے اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی ور قیاسی سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں، شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور پر خطرہ تھا کہ شریعتِ اسلامیہ ایک حسد بے حد ہو کر رہ جائے گی۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلح بچائیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کی حدود، اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا، آخر کار شریعتِ اسلامیہ کے لیے حرکت ور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ چندیچہ امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابو حنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھام جس نے ہمیشہ بعد کو محسوس ہر ترجیح دی اور جو حادثہ سے اتنا لطف اندوز

۱۷۴۔ منہاج استخراج کی طرف اشارہ ہے جو ارسطاطالیسی

منطق کی جان ہے اور جس کا تعالیٰ محض تجزیہ و تحلیل سے ہے،

نہ کہ حقائق سے۔ مترجم

نہیں ہوتا جتنا خیال ہے (۱۷۵)۔ یہ دراصل قانونی تحقیق و تفتیش میں استخراج اور استقرا کا نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا 'تصور' کے دواسی لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمینی پہلو پر زور دیا (۱۷۶)۔ مگر پھر مؤخر الذکر بھی تو خود اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتاً حجاز کی روایات پر تھا، لہذا وہ بھی ان نظائر (۱۷۷) کے بارے میں زیادہ وسیع نقطہ نظر قائم نہ کر سکے جو زمان رسالت و عہد صحابہ میں قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا، لیکن انہوں نے اسے بھی دواسی حیثیت دے دی اور محسوس پر بحیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ پھر کیف امام ابو حنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف ان کی یہی تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرد کے چنگل سے آزادی دلائی اور جس کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ لہذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے جذب ہونے چلے گئے۔ لہذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ مقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق (۱۷۸) سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بحالت موجودہ حنفی فقہا نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں (۱۷۹) کی تعبیرات کو کچھ ویسی ہی دواسی حیثیت دے رکھی ہے جیسے شروع شروع میں امام موصوف

-
- ۱۷۵ - ملاحظہ ہو تصریح 'ز' - مترجم
 ۱۷۶ - یعنی ان کی نظر تاریخ، حوادث اور واقعات پر رہی
 ملاحظہ ہو تصریح 'ز' - مترجم
 ۱۷۷ - یعنی احادیث، علیٰ ہذا اجماع صحابہ - مترجم
 ۱۷۸ - نہ کہ تقلید - مترجم
 ۱۷۹ - امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر - مترجم

کے نائدین نے ان فصلوں کو دی جو انہوں نے واسط کو دیکھتے ہوئے کیے تھے (۱۸۰)۔ پھر حال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے (۱۸۱) اور اس لیے نصوص قرآنی کے حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔ پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ یہ قول قاضی سوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے دلیل تھے کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حیات ملیہ میں بھی قیاس سے کام لے کر اجازت تھی (۱۸۲)۔ لہذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے بعض ایک افسانہ ہے جس کا حال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرنے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساعل کے باعث یہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح بوجھنا شروع کر دتے ہیں۔ لہذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادی ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ چنانچہ دسویں صدی ہجری میں سرخسی (۱۸۳) نے اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ ”اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متحرین کا راستہ مشکلات سے

۱۸۰۔ اشارا ہے ’استصحاب‘ کی طرف اور جس کا مطلب یہ ہے کہ جو امر ماضی میں ثابت شدہ ہے آئندہ بھی ثابت شدہ رہے گا۔
— مترجم

۱۸۱۔ حضرت امام کہنے میں۔ قیاس کیا ہے؟ اجتہاد۔ قیاس سے الگ کوئی دوسری چیز؟ میں سمجھتا ہوں وہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ مترجم

۱۸۲۔ ارشاد الفحول، ص ۱۵۸۔ مترجم

۱۸۳۔ انگریزی میں Sarkashi جو طباعت کی غلطی ہے۔ مترجم

ہر شے تو بہ بڑی ہی غیر معمول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہات
متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آمانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید
اور سنت رسول صلعم میں تفسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک
وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق
تفسیر و ترجمہ کی کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔“

میرا خیال ہے اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی
مجھ گئے ہوں گے کہ یہ ہمارے اصول فقہ میں، یا نظامات فقہ
ان میں ج بھی کوئی بات ایسی نہیں جس کے پس منظر میں اپنے
موجودہ ضرر عمل کو حق بجانب ٹیپرائیں (۱۸۴)۔ برعکس
اس کے گہرے افکار میں وسعت اور دقت نظر موجود ہے اور
شم نے احوال و تحریک سے زیادہ نبی اشیاء میں تو
شمیں برائے فتنہ اسلامی کی تشکیل نو میں حرب سے کام لیں۔
سکن یہ کام بعض مسلمانوں کے اصول و فروع سے مطابقت
بد آوازے کا نہیں ہے (۱۸۵)، بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم۔
یورپ کی جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸) جس نے ترکی، یعنی عالم اسلام کے
مستحکم بریں عنصر میں جیسا کہ ایک وراثتیں اس نظم سے
کٹے بیداری کی لہر دوڑا دی ہے، اسی اسی اسی
بہ معاشی تحریک۔ جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا
گیا (۱۸۶) یہ دونوں باتیں اسی ہی جو کے پیش نظر
شمیں خوب سمجھو لیا چاہئے کہ اسلام کا معنی و مفہم اور اس کی
تدبیر و لائحہ عمل کیا ہے۔ مسلم انسان کو ج میں چیزوں
کی ضرورت ہے۔ کثرت کی روحانی تعمیر (۱۸۸)، فرد کا
روحانی استقلال (۱۸۹) اور وہ نئی اصول (۱۹۰) جن کی

-
- ۱۸۴ - کہ باب اجتہاد مسدود ہے۔ مترجم
۱۸۵ - جیسا کہ بد قسمتی سے ہو رہا ہے۔ مترجم
۱۸۶ - جو ۱۹۱۸-۱۹۱۴ میں لڑی گئی۔ مترجم
۱۸۷ - اشارہ ہے اشتعالی روس کی طرف۔ مترجم
۱۸۸ - ملاحظہ ہو سلیب اول بحث 'کتاب'۔ مترجم
۱۸۹ - ملاحظہ ہو سلیب اول، بحث، مذہب اور تمدن۔ مترجم
۱۹۰ - باصطلاح قرآن مجید 'محکمات'۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

نوعیتِ عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاصرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد عینی نظامات قائم کیے، لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھیے تو اس نے افراد میں اضافہ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ لہٰذا یورپ کے عینی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے اور اس لیے اب حالت یہ ہے کہ یورپ کی فساد زدہ خودی بھمدگر حریف جمہوریتوں کی شکل میں جن کا مقصد وحید ہی یہ ہے کہ دولتمندوں کی خاطر ناداروں کا حق چوڑے اپنے تقاضے پورا کر رہی ہے۔ یقین کیجئے یورپ سے بڑا کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں۔ برعکس اس کے مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چونکہ وحی و تنزیل پر ہے جس کا صدور عی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے، لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت (۱۹۱) کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے (۱۹۲)۔ ہمارے لیے تو زندگی کی روحانی اساس ایمان و یقین کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک غیر تعلیم یافتہ مسلمان بھی برضا و رغبت اپنی جان تک قربان کر دے گا۔ پھر اسلام کے اس بنیادی تصور کے پیش نظر کہ وحی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہے، لہٰذا اب کوئی ایسی وحی نہیں کہ ہم اس کے مکہ ٹھہریں ہماری جگہ دنیا کی ان قوموں میں ہونی چاہئے جو روحانی اعتبار سے سب سے زیادہ استخلاص

۱۹۱ - بمقابلہ ہماری ذات کے۔ ملاحظہ ہو تصریح ز - مترجم

۱۹۲ - کیونکہ اس سے درحقیقت ہماری فطرت ہی کی ترجیحی

ہوتی ہے۔ ذالکم خیر لکم ان کنتم تعلمون (۷: ۵) - مترجم

حاصل کر چکی ہیں (۱۹۳)۔ شروع شروع کے مسلمان تو جنہوں نے ایشیائے قبلہ اسلام کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اسلام کے اس بنیادی تصور (۱۹۴) کی ٹھیک ٹھیک حقیقت سمجھنے سے قاصر رہے۔ لیکن ہمیں چاہئے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں (۱۹۵) اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سر نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں، تاکہ اس کی وہ عرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔

۱۹۳۔ ہماری جگہ سب سے زیادہ استخلاص (یا نجات) یافتہ قوموں میں ہونی چاہیے، یعنی بحالت موحودہ۔ لیکن ہم خود سب سے زیادہ 'استخلاص یافتہ' قوم ہیں، یعنی روحانی اعتبار سے جو آزادی اور حربہ ہمیں حاصل ہے اور کسی قوم کو حاصل نہیں اور یہی فی الحقیقت حضرت علامہ کا مطلب بھی ہے۔ مترجم

۱۹۴۔ خاتمیت۔

۱۹۵۔ کہ باب نبوت ہر نوع اور ہر جہت سے مسدود ہے

۔ مترجم

ساتواں خطبہ

کیا مذہب کا امکان ہے ؟

احولاً پوچھئے تو مذہبی زندگی کی تفہیم تین ادوار میں ہو جاتی ہے جن میں ہر دور کو ایمان (۱)، فکر اور معرفت (۲) کے ادوار سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دور ایمان کا ہے، دوسرا فکر، تیسرا عرفان حقیقہ کا۔ دور اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم و نسق کی شکل میں ہوتا ہے جسے افراد عوام یا اقوام ایک حکم کے طور پر اور اس لیے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں۔ انہیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و نسق کی حکمت از روئے عقل و فکر کیا ہے اور مصلحت کیا۔ سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرز عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رس اور وسیع نفع کا باعث ہوتا ہے لیکن جہاں تک افراد کے اندرونی نشو و نما اور وسعت ذات کا تعلق ہے اس پر اس سے کوئی خاص اثرات مترتب نہیں ہوتے (۳)۔ نسق و نسق پوری پوری اطاعت کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جب لوگ عقلاً اس پر غور کر لیں اور سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس (۴) کا حقیقی سرچشمہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مذہب تو کسی ایسی بااعدا الطبیعات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے

۱۔ انگریزی میں Faith اور اس لیے 'ایمان'۔ عام معنوں میں۔ مترجم

۲۔ انگریزی میں Discovery بمعنی اکتشاف۔ اکتشاف حقیقت۔ لہذا عرفان۔ مترجم

۳۔ عدم طور پر۔ مخصوص افراد کو چھوڑتے ہوئے۔ مترجم

۴۔ یعنی اس امر و ہی کا جو از روئے نظم و نسق لازم

ٹھہرتا ہے۔ مترجم

کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو (۵)۔ لیکن تیسرا دور آتا ہے تو مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت منطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور باختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعلاق شعور میں اس کے مشاہدے سے (۶)، جیسا کہ صوفیہ اسلام میں ایک بزرگ کا قول (۷) ہے کہ جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا اس کا سجدہ محال ہے (۸)۔ مذہب کا یہی آخری مرحلہ ہے جس کے پیش نظر میں اس بحث میں جو اس وقت ہمارے سامنے ہے لفظ مذہب استعمال کر رہا ہوں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس صورت میں تصوف کی اصطلاح اختیار کی جائے تو اسے کوئی اچھی چیز نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ تصوف کے متعلق عام خیال تو یہی ہے کہ اس سے مراد ہے وہ مخصوص ذہنی روش جس کا تقاضا ہے زندگی کی ہر حقارت سے چشم پوشی۔ لہذا اسے عصر حاضر کے اس مطمع نظر سے کیا نسبت جس کا سارا رور ہی محسوسات پر ہے؟ حالانکہ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں مذہب کی حیثیت بھی سرتا سر محسوسات و مدارکات کی ہے، کیونکہ وہ بھی اپنے رنگ میں ایک ایسی زندگی کی جستجو ہے جس میں

۵۔ یعنی اس کا اثبات لازم ٹھہرے۔ مترجم

۶۔ پس تصوف چیست اے والا صفات

شرع را دیدن با عاق حیات

۷۔ پس چہ باید کرد

۸۔ یہ قول کس صوفی بزرگ کا ہے؟

۹۔ ترے صبر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب

گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

۱۰۔ بال جبریل

وسعت اور افزونی ہو۔ چنانچہ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہت پہلے اس حقیقت کو پا لیا تھا کہ اس کی بنا محسوسات و مدرکات پر ہونی چاہیے (۹)۔ لہذا اسے بھی اپنی جگہ پر یہ کاوش ہے کہ شعور انسانی کی گتھیاں سلجھائے۔ بالفاظِ دیگر اگر فلسفہ طبیعی کو ان حقائق کی تنقید اور چھان بین مطلوب ہے جو اس کے پیش نظر ہیں تو مذہب بھی اپنے مخصوص حقائق کی تنقید کرتا اور دیکھتا ہے کہ ان میں غلط کیا ہے اور صحیح کیا۔

پھر جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے کانٹ ہی نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ مابعدالطبیعیات کیا ممکن ہے (۱۰) اور کانٹ ہی نے جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ لیکن مابعدالطبیعیات کی نفی میں اس نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان سے وہ حقائق بھی محفوظ نہیں رہتے جن سے مذہب کو بہت قریب کا تعلق ہے۔ کانٹ کہتا ہے اس سے پہلے کہ موجودات حواسِ ہمارے علم میں آئیں ضروری ہے کہ وہ ضابطے کی کچھ شرائط پوری کریں (۱۱)۔ ہمارا ان کو شے کہنا بھی گویا ان کی تحدید کرنا ہے، کیونکہ ہم ان کو شے کہتے ہیں تو اس لیے کہ ان میں نظم و ربط پیدا کر سکیں (۱۲)۔ لہذا ہمارے کسی خیال (۱۳) کے مقابلے میں اگر سچ سچ کچھ موجود ہے تو یہ جو کچھ ہے ہمارے محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر رہے گا اور اس لیے از روئے عقل ہم اس کی موجودگی کا

-
- ۹ - ملاحظہ ہو پہلا خطبہ - مترجم
 ۱۰ - یورپ کی تاریخِ فکر میں - مترجم
 ۱۱ - کیونکہ جب تک یہ شرائط پوری نہ ہوں وہ ہمارے علم میں نہیں آئیں گے - مترجم
 ۱۲ - تاکہ ہمیں معلوم ہو سکے ایک کا دوسرے سے کیا تعلق ہے۔ لہذا فرداً فرداً ہم ان کو لفظ شے سے تعبیر کریں گے - مترجم
 ۱۳ - کہ کوئی فی الواقعہ شے ہے - مترجم

کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ لیکن کانٹ کے اس زور استدلال نے جو فیصلہ صادر کیا ہے ہمیں اس کے صحیح ماننے میں قائل ہے، بلکہ اب تو یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ سائنس کے جدید اکتشافات کو دیکھیے تو عقلاً بھی الہیات کے ایک مرتب نظام کی تشکیل کچھ زیادہ دشوار نظر نہیں آتی جیسا کہ کانٹ کا کبھی خیال تھا (۱۴)۔ مثلاً سائنس کا یہی اکتشاف کہ مادہ لہروں ہی کی ایک معنی صورت ہے، یا یہ کہ کائنات فکر ہی کا ایک عمل ہے، یا یہ کہ زمان و مکان متماہی ہیں۔ علیٰ ہذا ہائیزن برگ (۱۵) کا اصول عدم لزوم۔ باہر ہمہ مسئلہ زیر بحث کا تقاضا ہے کہ ہم اس پر زیادہ گہری نظر ڈالیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ شے عقل عرض بذاتہ کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی، کیونکہ اس کا وجود محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر ہے، صرف اس صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ معمولی ہم اشیا کا مشاہدہ جس طرح کرنے میں اس کے علاوہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ لہذا سوال یہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کی طبعی سطح کے علاوہ کوئی ایسی سطح بھی ہے جہاں ہمارے محسوسات و مدرکات علم کا سرچشمہ بن سکیں؟ کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ ما بعد الطبیعات کا وجود کیا ممکن ہے جو فیصلہ صادر کیا ہے اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے، 'ہذا تہ' اور ایک شے ہے 'بظاہر'۔ لیکن مرض کیجئے معاملہ ہوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس۔ چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی علی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک^{۱۶} تو خدا ہے، کائنات معنی^{۱۷}۔ اہمے ہی ایک دوسرے مسائل صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے

۱۴ - کہ ایسا ہونا ممکن نہیں - مترجم

۱۵ - Heisenberg

۱۶ - لہذا اس کا تعلق ہمارے دہن سے ہے، خارج سے نہیں۔
خارج سے ہم جس حقیقت کا ادراک بذریعہ حواس کر رہے ہیں وہ صرف ذات الہیہ ہے - مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

کہ زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں ، حتیٰ کہ ایک ۔ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الٰہیہ سے مخصوص ہے ۔ لہذا عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات ، یا عالم خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو (۱۷) ۔ بیہ محسوسات و مدرکات کے بعض مراتب کا وجود بھی غیر ممکن نہیں جو اپنے ربط و نظم کے لیے زمان و مکان کے کسی جداگانہ نظام کے متقاضی ہیں ، یعنی وہ مراتب جن میں معانی^{۱۷} کو دخل ہو گا نہ تحلیل و تجزیہ کو جیسا کہ طبعی مراتب کی صورت میں ہوتا ہے (۱۸) ۔ لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر یہ مراتب معانی کے عمل دخل سے آزاد ہیں تو ان کے ذریعے جو علم حاصل ہو گا ایسے ایک کایے^{۱۹} کے طور پر کیسے پیش کیا جاسکتا ہے ، کیونکہ یہ صرف معانی ہیں جن میں ہم دوسروں کو شریک کر سکتے ہیں (۱۹) ۔ لہذا جب صرف مذہبی واردات پر قناعت کرتے ہوئے ہم حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ہمارا نقطہ نظر لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور اس لیے نا ممکن ہے ہم دوسروں کو بھی اس میں شریک کر سکیں۔ یہ اعتراض خاصا وقع ہے لیکن صرف اس صورت میں جب صوبہ ان طور طریقوں سے (۲۰) باہر قدم نہ رکھیں جو روایتاً چلے آ رہے ہیں ، یعنی جب ان کا ہر طرز عمل اور ہر توقع روایات کے دائرے میں محدود رہے ۔ قدامت پرستی کوئی اچھی چیز نہیں ۔ اس سے مدعش کی دنیا میں بھی وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اعمال انسانی میں کسی اور پہاؤ سے ۔ اس سے خودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی اور اس میں یہ حرارت ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیات میں کسی دوسرے

۱۷۔ یعنی ایک صورت دہنی لیکن جس کی حقیقت کچھ اور ہے۔

۱۸۔ مترجم

۱۸۔ جسے ادراک بالحواس کی صورت میں ۔ مترجم

۱۹۔ اس لیے کہ دو برے اذہان بھی ان کی موجودگی سے خالی

نہیں ہوتے۔ مترجم

۲۰۔ حصول معرفت کے ۔ مترجم

راستی سے قدم بڑھا سکے ۔ یہ جو سلوک و عرفان کے ان طریقوں سے جو ازمندہ متوسط میں صوفیہ نے وضع کیے اب اس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صداقت کا پھر سے انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پرستی ہے ۔ پھر حال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں (۲۱) تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی جستجو سرتاسر عبث اور لا حاصل ہے ، کیونکہ ان واردات کی یہی تو وہ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے ۔ ہماری روز مرہ کی زندگی بھی تو باوجود ربط و ضبط کے بے تعاقب اور انزوا کی زندگی ہے ۔ ہمیں اس سے کیا غرض کہ دوسروں کے اعلاق ذات میں اثر کر ان کی انفرادیت تک پہنچیں ۔ ہم تو یہی دیکھنا کرتے ہیں ان سے کیا وظائف سرزد ہوتے ہیں (۲۲) اور ہم ان سے سروکار بھی رکھتے ہیں تو اسی لحاظ سے کہ ان کی جداگانہ شخصیت کے کون سے پہلو ہمارے تصورات کی گرفت میں آسکتے ہیں ۔ برعکس اس کے مذہبی زندگی کا معراج کمال ہی یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس پیدا کرے ، یہ نسبت اس کے جو عادتاً اس کے تصور میں آتی ہے ۔ دراصل یہ صرف وجود حقیقی ہے (۲۳) جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعدالطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہے کہ اس مرتبہ و مقام میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے ۔ لہذا صاف صاف پوچھنے تو جس واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی حیثیت علی حقائق کی نہیں کہ معانی اور تصورات کی گرفت میں آئیں ۔ یہ زندگی کے واردات ہیں ، یہ الفاظ دیگر خودی کی وہ روشن جو نتیجہ ہے خود ہمارے اندرون ذات

-
- ۲۱ ۔ معانی اور تصورات کی شکل میں ۔ مترجم
 ۲۲ ۔ جن کی بدولت ہم انہیں پہچانتے ، یا جو ان کی عرفی
 حیثیت پر دلالت کرتے ہیں ۔ مترجم
 ۲۳ ۔ یعنی 'ذات حق' ۔ مترجم

میں زبردست حیاتی تغیرات کا اور جس کو ناممکن ہے منطقی کے مقولات اپنے دام میں لا سکیں۔ ان کا اظہار ہو گا تو کسی ایسے عمل سے جو عالم انسانی کو زیر و زبر کر دے، یا پھر یہ کہ ان سے ایک نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ چنانچہ یہی ایک صورت ہے جس میں ان لا۔ زمانی (۲۴) واردات کا مشمول زمانے کی رو میں نفوذ کرتا اور ایک ایسی مرئی شکل اختیار کر لیتا ہے جس سے تاریخ اس کے مشاہدے پر عبور ہو جاتی ہے (۲۵)۔ معلوم ہوتا ہے تصورات کا ذریعہ حقیقت متعلقہ تک پہنچنے کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں۔ لہذا اگر ان کی مدد سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی تو یہ کوشش کچھ بہت زیادہ مؤثر ثابت نہیں ہو گی۔ سائنس کو اس امر سے کیا غرض کہ ہر قیاس کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی، کیونکہ ہو سکتا ہے یہ محض علامت ہو، یا محض ایک نام (۲۶)۔ لہذا یہ صرف مذہب ہے جو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ بجائے خود ایک طریق زندگی ہے۔ سائنس سے زیادہ سے زیادہ کوئی نتیجہ منترتب ہو سکتا ہے تو یہ کہ ہم اس کے ماتحت ان تصورات کی چھان بین کریں جو از روئے فلسفہ الہیات میں داخل کر لیے جاتے ہیں، یا پھر ہو سکتا ہے وہ ہمیں عقل کی اس کار فرمائی میں سے بد گمان کر دے جو اس قسم کے تصورات وضع کرتی ہے (۲۷)۔ سائنس کے لیے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مابعد الطبیعات کو سرے سے نظر انداز کر دے، یا پھر جیسا کہ لانگے کا خیال تھا یہ سمجھیں کہ اس قسم کی شاعری میں کیا مصالغہ ہے، یا بتول نیشے یہ کہ آدمی ہڑا ہو جائے تو اسے اس مشغلے کی اجازت ہونی چاہیے۔ لیکن جس کسی نے مذہب کے راستے پر اس لیے قدم

۲۴۔ لہذا تحلیل و تجزیے یا تصورات اور معانی قبول کرنے کے نا قابل۔ مترجم

۲۵۔ ملاحظہ ہو خطبہ پنجم، بحث نبوت۔ مترجم

۲۶۔ لہذا ایک ظنی اور فرضی وجود۔ مترجم

۲۷۔ جسے مثلاً کانٹ کو جس نے اسے 'نارما'، ڈھیرایا۔ مترجم

رکھا ہے کہ اشیا کی ترکیب میں (۲۸) اپنا مرتبہ و مقام دربات کرے وہ اپنی اس جد و جہد کے پیش نظر اس بات پر قناعت نہیں کرے گا جس کو سائنس ایک 'حیاتی جھوٹ' (۲۹) یا محض 'جیسا کہ' (۳۰) سے تعبیر کرتا ہے تا کہ ہم اپنے فکر اور عمل میں نظم و ربط پیدا کر سکیں۔ یوں بھی جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ حقیقت مطلقہ کی کندہ اور ماہیت کیا ہے سائنس کو اس سے کوئی خطرہ نہیں (۳۱)۔ برعکس اس کے خودی چونکہ ہذات خود زندگی اور اس کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے، لہذا مذہب کے معاملے میں اس کی ساری ہستی خطرے میں ہو گی۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی سیرت اور کردار کی بنا محض کسی 'فریب' یا 'قیاس' پر رکھیں کیونکہ یہ سیرت اور کردار ہی تو ہے جس سے انجام کار صاحب کردار کی قسمت کا فیصلہ ہوگا۔ فرض کیجیے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ہی تو ہوگا کہ ہمارا فہم و خرد گمراہ ہو جائے لیکن ایک نامزا نعل کے ارتکاب سے تو ہماری ساری ہستی بر مذلت میں جا گرتی ہے، بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ 'خیال' سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، برعکس اس کے 'عمل' کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے (۳۲) لہذا عمل کا سرچشمہ ہے انسان کا وہ رویہ جو حقیقت کے بارے میں بالعموم

-
- ۲۸۔ معنی کائنات میں، ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم
- ۲۹۔ 'دروغ مصلحت آمیز' تا کہ زندگی اپنے لیے کوئی سہارا ڈھونڈ لے مگر جس کافی الحقیقت کوئی وجود نہیں۔ مترجم
- ۳۰۔ گو ایسا ہے نہیں۔ مترجم
- ۳۱۔ کیونکہ اسی کا موضوع حقیقت مطلقہ نہیں ہے۔ اس کا نہ مستند نہیں کہ اس بارے میں کوئی رائے قائم کرے۔ مترجم
- ۳۲۔ اس لیے کہ 'عمل' کا مطلب ہے فعالی یعنی انسان کا بالارادہ حقیقت کی طرف اقدام کرنا، یہ نہیں کہ اس کے تصور پر قانع ہو جائے۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

مستقلاً اختیار کیا جاتا ہے۔ لہذا 'عمل' یا دوسرے لفظوں میں نفسیاتی اور عضویاتی افعال پر ہمارا اس لیے قابو رکھنا کہ خودی کے اندر حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست اتصال کی صلاحیت پیدا ہو جائے یہ اعتبارِ ہیئت اور بہ اعتبارِ مشعور انفرادی ہی رہے گا۔ بایں ہمہ اس کے اندر بھی یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کر لے اور وہ اس طرح کہ ہم بھی اسی کے مطابق زندگی بسر کرنے لگیں اور خود دیکھ لیں کہ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ہمارا یہ طریق کہاں تک مؤثر ہے۔ لہذا کاملاً نیا مذہب کا کہنا تو یہی ہے کہ شعور کے طبعی مراتب کے حوالی میں بعض دوسرے مراتب بھی باقی، موجود رہتے ہیں، قطعِ نظر اس سے کہ ان کا تعلق کس ملک، یا کس زمانے سے تھا۔ لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات اور ایسے احوال بھی ممکن ہو جاتے ہیں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر ہمارا یہ قول مرتاسر حق بجانب ہوگا کہ مذہب بھی دراصل نام ہے محسوسات و مدركات کے ایک برتر مرتبے کا اور اس لیے ہمیں چاہیے اس مسئلے پر نہایت درجہ سنجیدگی سے توجہ کریں۔

پھر قطعِ نظر اس سے کہ ہمارا یہ قول (۳۳) حق بجانب ہے یا نہیں تہذیبِ جدید کا گذر جس مرحلے سے ہو رہا ہے اس کے پیشِ نظر یہ مسئلہ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی مستحقِ توجہ ہو جاتا ہے۔ اول تو کونسی ایسی تہذیب نہیں جو اپنے احساسِ عالم^(۳۴) کا اظہار فلسفۂ فطرت کی کسی نہ کسی شکل میں نہ کرے۔ بعینہ کوئی فلسفہ فطرت نہیں جس کی انتہا کسی نہ کسی جواہریت پر نہ ہو۔ ہمارے سامنے ہندو جواہریت ہے، یونانی جواہریت اور اسلامی جواہریت،

۳۳۔ کہ مذہب نام ہے محسوسات و مدركات کے ایک برتر مرتبے کا۔ مترجم
۳۴۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول، ابتدائی مطور۔ مترجم

علیٰ غذا جواہرتِ حاضرہ جس کی کوئی دوسری نظیر نہیں ملتی اور جس سے ریاضیات کو وہ حیرت انگیز ترقی ہوئی کہ ہم اس کی رو سے نامانی کائنات کو ایک مبسوط تفریق مساوات^{۳۰} کی شکل دے سکتے ہیں ۔ پھر اس کی بنا پر ضعیات کو بھی جس طرح نشر و نما عطا اس کا یہ عالم ہے کہ اس کے اپنے ہی منہاجات نے اپنی اس عبادت گاہ کے کئی ایک ست توڑ ڈالے ، حتیٰ کہ اب ہم اس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں جہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم کائنات کی حقیقت کیا واقعی یہی ہے کہ وہ ایک سلسلہ ہے علت و معلول کا ؟ کیا ایسا نہیں کہ حقیقت مطلقہ کسی اور راستے سے بھی ہمارے شعور میں در آتی ہو ؟ کیا عالمِ ہمارے ہر سیخیر کا صرف ایک ہی منہاج ہے ، یعنی منہاج عقل و فکر ؟ روبیسر انگن کہتے ہیں ” ہم نے یہ تو مان لیا ہے کہ صیغہ کی رو سے جن چیزوں کی ہستی کا اقرار لازم آتا ہے اختیار ماعیب ہم ان کو حقیقت کا ایک جزوی پہلو ہی نہیں مانتے گے ۔ لہذا سوال یہ ہے کہ ہم اس کے دوسرے پہلوؤں کی طرف قدم بڑھائیں تو کس طرح ؟ ہم یہ تو کہہ میں گئے کہ موجودات طبیعی کی نسبت ہمیں ان سے بہت کم سروکار رہتا ہے ۔ ہمارے احساسات ہمارے مقاصد اور ہماری رہیں ہمارے شعور کا ویسا ہی جزو لاشعک ہیں جیسے رتسامات حس جن کی پیروی سے ہم نے عالمِ مارجی میں قدم رکھا ۔ مگر پھر ان دوسرے عنصر کی برائی کی گئی تو ہم کسی اور سی عالم میں جا پہنچیں گے ، رماں و مکان کی دنیا میں جو حال قدم نہیں رکھیں گے (۳۵) ۔

برہد برآں ہمیں یہ بھی دراموش نہیں کرنا چاہیے کہ علمی اعتبار سے بھی یہ مسئلہ کچھ کم اہم نہیں ۔ عہدِ حاضر

۳۰ ۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کے قلم سے لکھے گئے رسالے Science and the Unseen World کا اردو ترجمہ بعنوان ” عیب و شہود “ شائع کردہ ” مجلس ترقی ادب “ لاہور ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبعہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالات کر رکھ دی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفہ فطرت نے تو بے شک ایسے یہ ملاحیت بخشی کہ تو اپنے فطرت کی تسخیر کر لے، مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتقاد کی دولت چڑھ کر۔ پھر یہ عجیب بات ہے کہ تصور تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف تہذیبیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ دنیائے اسلام میں نظریہ ارتقا کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطہ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم کے اندر وہ ذوق شوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت و ابتہاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

از جہادی مردم و نامی شدم
وز نماں مردم بچوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ ز مردن کم شوم
حملہ دیگر بمیرم از بشر
ہم بر آرم از ملائک بال و پر
ہار دیگر از ملک ہران شوم
آنچہ اندر وہم ناید آن شوم
ہم عدم گردم عدم چون ارغنون
گو یدم کا نا الیہ راجعون (۳۶)

۳۶ - Rumi: Tnadani's Translation ترجمہ ٹنڈانی
لیکن معارف ہوتا ہے مترجم نے اس سلسلے میں مولانا کے
مختلف اشعار کا آزادانہ ترجمہ کر دیا ہے۔ متنوی میں
(جہاں تک راقم الحروف کی معلومات کا تعلق ہے) اس طرح کا قطعہ
کوئی نہیں ملا جس میں اشعار کی وہی ترتیب ہو جو اوپر کے
انتباس میں ہے۔ لہذا راقم الحروف نے In angel form اور
and life and death unseen or seen کو مد نظر رکھتے ہوئے

برعکس اس کے یورپ میں اس نظریے کی تشکیل کو زیادہ تحقیق و تدقیق سے کی گئی وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبیعیہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو کون گون صلاحیتیں حاصل ہیں آئندہ بھی ان کا کوئی خاص ارتقاء جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے انسان میں یاس و نوسیدی کی جو کیفیت پیدا ہو چکی ہے وہ اس کو علمی اصلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے۔ حتیٰ کہ نیشے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، حالانکہ نیشے کا خیال تھا کہ نظریہ ارتقاء کی رو سے یہ ماننا لازم نہیں آتا کہ انسان اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہے اس سے آئے ترقی کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن نیشے کے دل میں انسان کے مستقبل کے لیے جوش اور ولولے کی جو کیفیت پیدا ہوئی اس کا اظہار عقیدہ 'رجعت ابدی' میں ہوا اور عقیدہ 'رجعت ابدی' سے بڑے کر بقاءے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک قائم ہی نہیں کاگ۔ نیشے کے دواسی تکرار سے دواسی تکوین کا اثبات نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے یہ کون ہی کا قدیم تصور ہے جو تکوین کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آ جاتا ہے (۳۷)۔

حاصل کلام یہ کہ عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مترتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے (۳۸)۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے

قیاساً چند اشعار جمع کر دیے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہوں اس سلسلے میں سلسلہ حیات بعد الہیات مولانا کے اشعار خطبہ چہارم میں۔ مترجم

۳۷۔ اور جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت ایک ہے اور ماکن۔ جو کچھ ہے ہمیشہ بھی کچھ تھا اور کچھ رہے گا۔ تغیر اور انقلاب، تخلیق و تکوین محض ایک قریب ہیں۔ مترجم

۳۸۔ جیسا کہ زیور عجم میں حضرت علامہ نے کہا ہے :

و گر نہ آتش از تہذیب نو گیر
برون بخود بیفز و اندرون میر

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔
سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اس میں
اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انایت اور ناقابل
تسکین جوع زر ہر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں
ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی
جد و جہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہہ چاہیے کہ وہ
درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق
پر ہے یعنی حواس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں
کے سامنے ہے (۳۹)، لہذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے
منقطع ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ ہکسلے (۴۰) کو کبھی
خدا شدہ تھا اور جس کا یہ تاسف وہ اظہار بھی کر چکا ہے
مادیات کے اس باقاعدہ نشو و نما نے اس کے رگ و پے بھی
مفلوج کر دئے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔
اس لیے کہ ملوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ متوسط
میں وضع کیے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب
میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل
میں عوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی
مشرق میں تو یہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج
مترتب ہوئے شاید کہیں زیادہ المناک اور حسرت الگیز ہیں۔
بچائے اس کے کہ یہ طور طریق ان قوی کی شیرازہ بندی کریں
جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں
یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں عملاً
حصہ لے سکے (۴۱)، اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا ہی
سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ لہذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی
جسمانیت اور غلامی پر قناعت کر لیتے۔ اندر ہی صورت اگر ترک

۳۹۔ یعنی محسوسات و مرئیات پر۔ مترجم

Huxley - ۴۰

۴۱۔ یعنی زمانے اور تعمیر کو ایک حقیقت جان کر خود اپنے
مادی اور اجتماعی احوال کو بدلنے کی کوشش کرے۔ مترجم

اور مصری ، یا ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں (۴۲) کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انہیں قوت اور طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے (۴۳) ، مثلاً حب الوطنی یا وطنیت کا جس کو کبھی نیشے نے بیماری اور ہانگل بن سے تعبیر کیا تھا ، یا جن کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ ان سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے ۔ دور حاضر کا مسلمان قطعاً مایوس ہو چکا ہے وہ سمجھتا ہے اس کی روحانی (۴۴) زندگی کا احیا اب مذہب کے ذریعے ناممکن ہے ، حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی ، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں ۔ اس کا خیال ہے وہ از سر نو زندگی اور طاقت حاصل کرے گا تو اس طرح کہ بے افکار اور خیالات اور جذبات و احساسات کی دنیا تک کرتا چلا جائے ۔ عصر حاضر کی لا دین اشتراکیت کا مصلح نظر بیشک نسبتاً زیادہ وسیع (۴۵) ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھو و ہی سالم جو کسی نئے مذہب کا لیکن اس کی اساس چونکہ ہیگل کے مخالف نظر متبعین پر ہے (۴۶) لہذا وہ اس چیز ہی سے برسر پیکار ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن

۴۲۔ کہ ان کی اطاعت ماحر کس کے لیے ہے ۔ ان کا مقصود حیات کیا ہے ۔ امر و نہی اور معرو و منکر کا معیار کیا ہے ۔ مترجم

۴۳۔ حیات قومی کے لیے تاکہ فرد کی زندگی میں زیادہ وسعت ، طاقت اور اختیار پیدا ہو ۔ مترجم

۴۴۔ یعنی دل و دماغ ، اخلاق اور تہذیب و شائستگی کی ۔ مترجم

۴۵۔ کیونکہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں ۔ مترجم

۴۶۔ مارکس اور فائر باخ Feurbach وغیرہ پر جو ہیگل ہی کی مبنی کو مانتے ہوئے ہیگل کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت 'عین' (idea) نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا ، بلکہ 'مادہ' ۔ مترجم

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

سکتی تھی (۴۷)۔ بہر حال یہ وطنیت ہو، یا لادین اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ بحالت موجودہ انسانی روابط (۴۸) کی دنیا میں تطابق و توافقی کی جو صورت ہے اس کے پیش نظر ہر کسی کو نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں۔ حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر سرد ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہذا یہ از منہ متوسط کا تصوف ہے، نہ وطنیت اور لادین اشتراکیت جو اس مایوسی اور دل گرفتگی کا مداوا بنے گی جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی کو ایک زبردست خطرہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے (۴۹)۔ گویا عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشو و نما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و طواہر۔ لہذا جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام، یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاصرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں بائبل و قرآن (۵۰) مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے،

۴۷۔ یعنی مذہب سے۔ مترجم

۴۸۔ انفرادی، اجتماعی۔ مترجم

۴۹۔ تاکہ اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اس کا وہ اہم حلال،

مایوسی اور یومیدی جو اس عام مادی میں محض حاتی اعتبار سے زندگی کو دیکھ کر پیدا ہو جاتا ہے دور ہو جائے۔

۵۰۔ معاش اور سیاست کی دنیا میں۔ مترجم

نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے ۔

پھر جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہ آئے ہیں یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ مذہب کی حیثیت دراصل اس اقدام کی ہے جو بالارادہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ ہم اس اصول تک پہنچ سکیں جس پر فی الحقیقت قدروں کا دار و مدار ہے اور جن کے سہارے ہم اپنے قوائے ذات کی شیرازہ بندی کر سکیں ۔ پھر یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں دنیا کا سارا مذہبی ادب ، علیٰ ہذا کمالات مذہب کے مشاہدات بطور تائید پیش کیے جا سکتے ہیں ، خواہ ان کا اظہار کسی ایسی نفسیات کے صور انکار (۵۱) میں ہوا جو اب مردہ ہو چکی ہے ۔ مذہبی مشاہدات ایسے ہی طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات اور ان کے اندر بھی صاحب واردات کے لیے عقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے (۵۲) ۔ لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے ۔ ہم ان مشاہدات کو سوئے اعصاب کا نتیجہ ٹھہرائیں ، یا صوفیانہ (۵۳) کہیں اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا ، نہ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا ۔ لہذا اگر کبھی ہمارا مطلع نظر طبیعیات کی سطح سے آگے بڑھ سکے تو ہمیں اس امکان کا حوصلے سے سامنا کرنا چاہیے ، خواہ اس طرح ہماری زندگی باہرے غور و فکر کے معمول میں تھوڑا بہت فرق ہی کیوں نہ آجائے ۔ حق کا تقاضا بہر حال یہ ہے کہ

-
- ۵۱ ۔ یعنی اس کے اسما و مصطلحات سے جس طرح کے خیالات اور تصورات ہمارے ذہن میں پیدا ہو جاتے ہیں ۔ مترجم
- ۵۲ ۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ ۔ مترجم
- ۵۳ ۔ اور اس لیے عقل کی گرفت سے باہر ، مخفی اور ہر اسرار ۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ ۔ مترجم

تشکیلِ جدید النہیاتِ اسلامیہ

ہم نے اس باب میں جو روش اختیار کر رکھی ہے اسے بلا قائل ترک کر دیں۔ مانا کہ اس قسم کے مشاہدات، یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں ابتداءً عضوی طور پر بھی کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے، لیکن اس میں مضائقہ ہی کیا ہے (۵۳)۔ کہا جاتا ہے جارج فاکس (۵۴) کو سونے اعصاب کی شکایت تھی، لیکن جارج فاکس نے انگلستان کی مذہبی زندگی کا تزکیہ جس طرح کیا اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ کچھ ایسے ہی نظریے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرت صلعم کی ذات والا صفات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں (۵۶)۔ لیکن ذرا سوچئے تو کہ جب کوئی انسان تاریخِ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی منجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دیا کی امامت اور رہائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے یک بالکل نئی شکل اختیار کر لی (۵۷)۔ لہذا جب ہم ان گونا گوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں جن کا آغاز پیغمبر اسلام صلعم کی دعوت سے ہوا، علیٰ ہذا اس روحانی کشاکش کا جس سے آپ کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ اس طرح آپ کی سیرت و کردار نے کیا اثرات قبول کیے تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب کچھ نتیجہ تھا چند خیالی باتوں کا۔ ہم اس کو سمجھ

۵۴۔ ہم ان کو بے حقیقت نہیں ٹھہرا سکتے۔ ملاحظہ ہو پہلا خطبہ۔ مترجم

۵۵۔ George Fox فرقہ کوئسکر Quaker کا بانی۔ اس فرقے کے لوگ ویسے اپنے آپ کو 'احباب' کہتے ہیں۔ مترجم

۵۶۔ یورپ میں مادیت کے زیر اثر، علیٰ ہذا مذہبی تعصب کی بنا پر۔ ملاحظہ ہو تصریح '۲'۔ مترجم

۵۷۔ اشارہ ہے اس انقلاب کی طرف جو رسالتِ ہدیہ (علی صاحبزادہ الف الف تحیات والسلام) نے پیدا کیا۔ مترجم

سکتے ہیں تو صرف اس خارجی صورت احوال کی رعایت (۷۸) سے جو نئے نئے ولولوں ، نئی نئی اجتماعی تنظیمات اور نئے نئے اقدامات کا سرچشمہ بنی ۔ گویا بشریات کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم انسانوں کے نظم اجتماعی کا تعلق ہے سہتوسین کی بدولت وقت کی بڑی کفایت ہوتی ہے ۔ وہ حقائق کی صنف بندی با ان کے اسباب و علل کی تحقیق نہیں کرتے ۔ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت پر ہوتی ہیں ، کیونکہ وہ چاہتے ہیں انسان کی سیرت اور کردار نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں اور یوں ان کے لیے نئے نئے نمونے وضع کریں ۔ لہذا ان کا راستہ بھی ایسا ہی پر خطر ہوتا ہے جیسے سائنس دانوں کا جن کا در و مدار تمام تر واردات حواس پر ہے ۔ ان کے لیے نئی ویسے ہی فریب اور التباسات ہیں ۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب ہم ان کے طرز زندگی کا مطالعہ یہ نگاہ غائر کرتے ہیں تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ وہ بھی اپنے مشاہدات و تجربات میں کھڑے سے کھوٹا الگ کرے میں ویسا ہی اہتمام کرتے ہیں جیسے ارباب سائنس اپنے مشاہدات میں ۔

لہذا ہم لوگ جو اس قسم کے مشاہدات اور تجربات سے محروم ہیں ہمیں کسی ایسے منہاج تحقیق کی ضرورت ہے جس سے ان غیر معمولی تجربات اور مشاہدات کی حقیقی ماضیت اور کہہ در بات ہو سکے ۔ مشہور عرب مورخ ابن خلدون جو تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا مؤسس ہے ، پہلا شخص تھا جس نے نسبت کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لینے ہوئے وہ تصور قائم کیا جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ آگے چل کر سر ولیم ہامن (۵۹) نے انگلستان اور لائبانس نے جرمنی میں نفس انسانی کے ان غیر معمولی مظاہر کو اپنے مطالعہ کا موضوع بنایا ۔ باہر ہمہ

۵۸ ۔ نہ کہ محض داخلی احوال کے پیش نظر ، گو ان کا مطالعہ

بہی ضروری ہے ۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ ماضی ۔ مترجم

Sir William Hamilton ۔ ۵۹

ینگ کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے ہم اس کا مطالعہ تحلیلی نفسیات^۵ کی رو سے نہیں کر سکتے۔ تحلیلی نفسیات اور فن شاعری کو باہم جو نسبت ہے اس سے بحث کرتے ہوئے ینگ نے لکھا ہے کہ فن کا صرف وہی پہلو جو صوری طور پر متشکل ہوتا ہے نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے۔ اس لیے کہ نفسیات کی رو سے تو یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم فن کی ماہیت اور کنہ تک پہنچ سکیں۔ لہذا ینگ کہتا ہے ”کچھ ویسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے باب میں بھی قائم کرنا پڑے گا۔ یہاں بھی نفسیاتی لحاظ سے بحث کی جا سکتی ہے تو مذہب کے جذباتی پہلو، با رموز و کتابت سے لیکن وہ باتیں ہیں جن سے مذہب کی حقیقی ماہیت کا نہ تو انکشاف ہوتا ہے، نہ ہو سکتا ہے، ورنہ مذہب کیا ہم فن کو بھی نفسیات ہی کی ایک شاخ ٹھہرائے؟“۔ بایں ہمہ بگ نے بے اس اصول کی ایک نہیں کئی مرتبہ خلاف ورزی کی ہے۔ یہ بھی نفسیات حاضرہ نے اس سلسلے میں جو طریق بحث اختیار کر رکھا ہے اس سے اس بارے میں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی کہ مذہب کی ماہیت دراصل کیا ہے، نہ یہ بتہ چلتا ہے کہ انسانی شخصیت کی تعمیر میں اس کی اہمیت اور قدر و قیمت کیا۔ اس سے کوئی نتیجہ مترتب ہوا تو یہ کہ نئے نئے نظریوں کا ایک بے معنی طوفان شرے سامنے آ گیا ہے جس کی بنا پر تاسر غلط فہمی پر ہے اور جس میں مذہب کو، جیسا کہ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں اس کا اظہار ہوتا ہے نظر انداز کرتے ہوئے ہمیں ایک اسے راستے پر ڈال دیا گیا ہے جو کہیں نہیں پہنچتا۔ ان نظریات کا ماحصل یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو مذہب میں خودی کا تعلق کسی ایسی حقیقت سے قائم نہیں ہونا جو ہماری ذات سے باہر اور خارج میں واقع ہو۔ برعکس اس کے یہ ایک مخلصانہ حیلہ ہے جس کو ہم اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ جماعت پر کچھ اخلاقی بندشیں عائد کر دیں اور یوں اس کا ناروہود خودی کی ناقابل مزاحمت جبلتوں سے فوٹا رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نفسیات

کی رو سے عیسائیت مدت ہوئی اپنا یہ 'حیاتی' منصب پورا کر چکی ، حتیٰ کہ عہد حاضر کا انسان تو یہ بھی نہیں سمجھتا کہ اس کا منشا و مدعا فی الحقیقت تھا کیا ۔ ینگ کہتا ہے :

” ہم آج بھی اسے سمجھ لیتے اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم وحشت اور بربریت کا ذرا سا شائبہ موجود ہوتا ۔ ہم اس بے روک شہوت رانی کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو قیصرہ کے رومہ میں ایک طوفان کی طرح بار بار سر اٹھاتی ۔ آج کل کا متعدد انسان تو جنسی تسکین کے ان مظاہر سے بہت دور ہٹ چکا ہے ۔ برعکس اس کے وہ سوئے اعصاب میں مبتلا ہے (۶)۔ ہماری رائے میں تو اب وہ تقاضے ہی موجود نہیں جن کی بنا پر کبھی عیسائیت کا ظہور ہوا تھا ۔ ہمیں کیا معلوم وہ تقاضے کیا تھے ۔ ہم نہیں سمجھتے عیسائیت ہمیں کس چیز سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے ۔ اب تو ہر روشن خیال انسان یہی سمجھتا ہے کہ مذہبیت بڑی حد تک نساد اعصاب ہی کی ایک شکل ہے ۔ پچھلے دو ہزار برس میں البتہ عیسائیت نے اپنا وظیفہ ضرور ادا کیا ۔ اس نے کچھ ایسی ہدشیں اور رکاوٹیں عائد کر دی ہیں جن سے ہماری کنہکاری کے منظر ہماری اسی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں“ ۔

لیکن اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ینگ کچھ بھی نہیں سمجھا ۔ بات یہ ہے کہ جنسی ضبط نفس خودی کی تربیت کا اولین مرحلہ ہے اور اس لیے مذہب چاہنا ہے اس نشو و نما کو اس راستے پر ڈال دے جس کا تعلق خودی کی تقدیر اور مستقبل سے ہے ۔ لہذا اس کی اہمیت صرف اس امر تک محدود نہیں کہ جس ماحول میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اس میں ہماری

حیاتِ اجتماعیہ کا تار و پود اخلاقی اعتبار سے محفوظ رہے۔ مذہبی زندگی کی بنیاد ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو جو ہوں دیکھنے میں بڑی نازک اور نابالیدار نظر آتی ہے اور جسے ہر لحظہ ہلاکت اور فنا کا خدشہ ہے، پھر سے تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر ماحول میں خواہ ہمیں اس کا علم ہو، یا نہیں زدہ سے زیادہ آزادی سے کام لیتے ہوئے جیسے مواقع چاہے پیدا کر لے۔ یہ ادراک ہے جس کے ماتحت اعلیٰ مذہبی زندگی میں ہماری نگاہیں محسوساتِ مدرکات کی اس نوع کی طرف منعطف ہو جاتی ہیں جن سے حقیقت کی بعض بڑی نازک حرکات کا سراغ ملتا ہے اور جو اس پہلو سے کہ خودی حقیقت کی ترکیب میں ایک دواسی عنصر بن جائے، اس کے تقدیر اور مستقبل کے لیے بڑے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو نفسیاتِ حاضرہ نے مذہبی زندگی کا گویا نشر تک بھی نہیں چھوڑا۔ وہ اس تنوع اور گونا گونی سے بالکل بے خبر ہے جو مذہبی واردات اور مشاہدات میں پائی جاتی ہے، لیکن جس کا تھوڑا بہت اندازہ شاید آپ سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشدِ کامل حضرت شیخ احمد سرہندی (۶۱) کی ایک عبارت سے کر سکیں گے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا عزیہ جس بیباکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک نیا طریق وضع ہوا (۶۲)۔ ان سے پہلے جنٹے بھی سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ با تو وسط ایشیا، با سرزمین عرب سے آئے تھے، مگر یہ صرف انہیں کا طریق ہے جس نے ہندوستان کے حدود سے نکل کر بشر کا رخ کیا اور جو اب بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں ایک بہت بڑی اور زندہ قوت کی شکل میں موجود ہے (۶۳)۔ البتہ جہاں

۶۱۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ۔ مترجم

۶۲۔ سلسلہ مجددیہ۔ مترجم

۶۳۔ یعنی ترکستان اور وسطی ایشیا میں۔ لیکن کیا اب بھی؟

بک شیخ موصوف کی عبارت کا تعلق ہے (۶۴) مجھے ڈر ہے میں نفسیات حاضرہ کی زبان میں اس کے حقیقی معنی شاید ہی بیان کر سکوں ، کیونکہ اس قسم کی زبان موجود ہی نہیں ۔ لیکن میرا مقصد چونکہ سر دست صرف اتنا ہے کہ آپ کی توجہ مذہبی واردات کے اس تنوع اور گونا گونی کی طرف منعطف کراؤں جن سے ایک سالک راہ کو گزرنا پڑتا ہے اور جن کی چٹان بین اس لیے ضروری ہے ، لہذا آپ مجھے ان غیر مانوس مصطلحات کے لیے معذور سمجھیں جن کا تعلق ایک دوسری سر زمین اور ایک ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک سر تا سر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو وضع ہوئیں تو اس کے زیر اثر ، لیکن جن میں سچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے ۔ بہر حال اب میں شیخ موصوف کی عبارت پیش کرتا ہوں ۔ ایک مرتبہ جب ایک شخص عبدالمومن نام کے اس مشاہدے اور تجربے کا حال شیخ موصوف سے بیان کیا گیا :

”میرے لیے نہ تو ارض و سموات کا وجود ہے نہ عرش الہی کا ، نہ جنت اور دوزخ کا ۔ میں اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا ۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا ، بلکہ میں اپنا وجود بھی کھو دیتا ہوں ۔ ذات الہیہ لامتناہی ہے ۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ۔ یہی منتہا ہے روحانی مشاہدات کا ۔ کسی ولی کا گزرا اس سے آگے نہیں ہوا“ ۔

تو اس پر شیخ نے فرمایا :

”میرے سامنے جو مشاہدات بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے ۔ معلوم ہوتا ہے صاحب مشاہدات نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے انہی ایک چوتھائی

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

بھی طے نہیں کیے۔ ان مقامات کا طے کرنا ضروری ہے تاکہ عالم روحانیت کے مقام اول کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں، مثلاً روح کا مقام، سر خفی اور سر اخفی کے مقامات۔ ان سب مقامات کے جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رتہ رفتہ اس پر اسلمے الہیہ اور پھر صفات الہیہ کی تجلی ہوتی ہے۔ بالآخر ذات الہیہ کی۔“

شیخ موصوف نے ان ارشادات میں جو امتیازات قلم کیے ہیں ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو اس سے اتنا تو ضرور پتہ چلتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اس مصلح عظیم کی نگاہوں میں ہماری اندرونی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسیع ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے مثال واردات اور مشاہدات سے پہلے، جو وجود حقیقی کا مظہر ہیں، عالم امر یعنی اس دنیا سے گزر کرنا ضروری ہے جسے ہم رہنا توانائی کی دنیا کہتے ہیں (۶۵)۔ ہم بے اسی لیے تو کہا تھا کہ نفسیاتِ حاضرہ کا قدم ایسی مذہبی زندگی کے قشر تک نہیں پہنچا۔ یوں بھی بحالتِ موجودہ ہمیں حیاتیات ہی سے کوئی توقع ہے نہ نفسیات سے۔ یہ اس لیے کہ جس تنقید کا دار و مدار محض تحلیل و تجزیہ پر ہے، یا جو علم صرف اس امر تک محدود ہے کہ مذہبی زندگی کا اظہار اگر کبھی مخصوص تشبیہوں اور استعاروں میں ہوا تو یہ دیکھ جائے کہ عضوی اعتبار سے کن احوال اور کیفیات کے ماتحت اس کی بدولت ہم کیسے سمجھ سکتے ہیں کہ زندگی کے نقطہ نظر سے انسانی شخصیت کا راز کیا ہے۔ مانا کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تشبیہوں اور استعاروں کا تھوڑا بہت دخل

ضرور رہا ہے ، علیٰ ہذا یہ کہ مذہب نے زندگی سے فرار اور گریز کے خیالی طور و طریق بھی وضع کیے ، بلکہ کوشش کی کہ ایک تاخوش گوار حقیقت سے موافقت کا ذریعہ بن سکے ۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں جن سے مذہب کا حقیقی نصب العین سروسو متاثر نہیں ہوتا ، یعنی اس کی یہ کوشش کہ ہم اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی اور سرمدی عمل سے قریب تر لائیں اور پھر اسے از سرنو تعبیر کریں ، تا آنکہ باعتبار مابعدالطبیعات ہمیں وہ مرتبہ و مقام حاصل ہو جائے جس کا ہم اپنے موجودہ ماحول کی گھٹتی ہوئی فضا میں صرف ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں ۔ لہذا نفسیات کی بدولت اگر حیات انسانی میں فی الواقعہ کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ وہ اپنا الگ تھلگ اور آزادانہ منہاج وضع کرے ۔ بونہی اس کے پیش نظر ہم کوئی ایسا طریق بحث اختیار نہ کریں گے جو آج کل کی طبائع اور مزاج کے عین مطابق ہو ۔ ممکن ہے نفسیات جن افراد کو بظاہر دماغی مریض (۶۶) تصور کرتی ہے ان میں فی الواقعہ کوئی ایسی ہستی بھی نکل آئے جسے عقل و فکر سے غیر معمولی بہرہ ملا ہو اور جو اس قسم کا کوئی طریق وضع کر سکے ۔ ہمارے نزدیک یہ امتزاج غیر ممکن نہیں ۔ جدید یورپ میں نیشے جس کی زندگی اور سرگرمیوں سے کم از کم ہم اہل مشرق کے نزدیک تو نفسیات مذہب کی رو سے بڑے دلچسپ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں ، خالق طور پر اس قابل تھا کہ اس کام کا بیڑا اٹھ سکے ۔ اس کے دل و دماغ کی سرگزشت پر نظر ڈالے تو مشرق تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی ۔ بے شک نیشے نے اپنے اندر عالم لاهوت کی ایک جینک دیکھی اور وہ ایک حکم قلمی^۵ بن کر اس کے سامنے آئی ۔ ہم اس کو حکم قلمی ہی کہیں گے کیونکہ یہ جھلک تھی جس کی بدولت اس میں ایک بہمبرانہ سی ذہنیت پیدا ہو گئی ، وہ ذہنیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ لیکن نیشے کو اس میں بجز ناکامی اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ یہ اس لیے کہ اس کے روحانی اسلاف میں شوہن ہائیر، ڈارون اور لانگے ایسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ انہیں کا اثر تھا کہ نیشے ان تجلیات اور مشاہدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک آدمی کے اندر بھی روحانیت کی دنیا بیدار ہو جاتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ ایک لامتناہی مستقبل اس کے سامنے ہے، نیشے بد سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک دیکھی ہے اس کا اظہار ہوگا تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ جب ہی تو میں نے کہا ہے:

آنچه او جوید مقام کبریاست
اين مقام از علم و حکمت ما وراست

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشه کز کشت دل آید بروں (۶۷)

یوں ایک بڑا ذہین و فطین انسان (۶۸) ضائع ہو گیا اور زندگی کی وہ جھلک بھی لا حاصل ثابت ہوئی جس کے لیے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون منت تھا، محض اس لیے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی رہنمائی کرتا۔ پھر قسمت کی مہم ظریفی دیکھیے کہ یہ شخص جسے دیکھ دیکھ کر اس کے دوست بھی سمجھتے تھے کہ اس کا تعلق شاید کسی ایسی سرزمین سے ہے جہاں کوئی انسان نہیں ہوتا، خوب جانتا تھا کہ اس کی روحانی ضروریات کیا ہیں۔ وہ کہتا تھا ”یہ صرف میں ہوں جسے ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔“ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھویا گیا ہوں، کسی ازلی جنگل میں۔ کاش کوئی میری دستگیری کرتا۔ میرے کچھ مرید ہوئے۔ میرا کوئی آقا ہوتا۔ اس کی اطاعت

۶۷۔ جاوید نامہ۔ مقام حکیم المانوی نضشہ۔ مترجم

۶۸۔ متن میں نابغه Genius۔ مترجم

میں کیسا لطف ملتا۔“ وہ یہ بھی کہتا تھا ”مجھے اسی طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں ، جو مجھ کو حقارت سے دیکھنے - شاید اس لیے کہ میں نے ان کی تلاش میں پورے خلوص سے کام نہیں لیا ، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں۔“

در اصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ، گر ان کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ایک ہے - دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہ اور کنہ تک پہنچیں ، حتیٰ کہ مذہب جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہ آئے ہیں (۶۹) سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے - مگر پھر دونوں کے نزدیک ’موجود حقیقی‘ تک رسائی کا کوئی ذریعہ ہے تو یہی کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی چھان بن کرتے رہیں - لیکن ہم اس نکتے کو جب ہی سمجھیں گے جب اپنے محسوسات و مدرکات میں ایک امتیاز قائم کریں ، یعنی محسوسات و مدرکات میں بحیثیت حقائق طبیعی جن سے حقیقت کے کردار کی جیسا کہ معمولاً ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں ترجیحی ہوتی ہے اور محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارا کس طرف ہے - بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیہ ، نفسیاتی اور عضویاتی درنوں پہلوؤں سے ، ان کے سوابق کو دیکھتے ہوئے کریں گے لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کنہ اور ماہیت کے دارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھیں گے - یا پھر یوں کہیے کہ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں ، لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں ، ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں - لہذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک

تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ

طرح سے پہلو بہ پہلو ، یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں ۔ فرق ہے تو اتنا کہ سائنس کا عمل بے تعلقی کا عمل ہے جسے گویا ہم زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سر انجام دیتے ہیں ۔ برعکس اس کے مذہب کی صورت میں خودی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہمارے رجحانات کا رخ چونکہ اس طرف ہے کہ ایک دوسرے پر بہت لے جائیں ، لہذا ان سب کو باہم مجتمع کیا جائے عض اس لیے کہ ہم کوئی ایسا طرز عمل اختیار کر سکیں جو ان سب کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی شکل میں متشکل ہو جائیں ۔ لہذا یہ دونوں عمل جن سے فی الحقیقت ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے جب بغور ہمارے مطالعہ میں آتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تحصیل میں لگے رہتے ہیں ۔ ہم اپنا مطلب ایک مثال سے واضح کریں گے ۔ ہیوم نے علت کے تصور کی جو تنقید کی ہے اس کا تعلق فلسفہ کی بجائے دراصل سائنس کی تاریخ سے ہے ۔ سائنس کی اختیاریت ، یا حسیت پسندی^۱ کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ہم ان تصورات سے احتراز کریں جن کی نوعیت داخلی (۱) ہے ۔ لہذا ہیوم کی تنقید کا مطلب یہ تھا کہ علوم اختیاری ، یعنی سائنس کا دامن قوت کے تصور سے پاک ہو جائے ، کیونکہ قوت وہ تصور ہے جس کی بنا بقول ہیوم مدرکات حواس پر نہیں ۔ گویا یہ پہلی کوشش تھی جو موجودہ ذہن نے اس لیے کی کہ سائنس کا عمل غیر حسی تصورات سے پاک ہو جائے ۔

آئین اثنائین کے تصور کائنات سے جو اس نے ریاضیات کے نقطہ نظر سے قائم کیا گویا اس عمل کی جس کی ابتدا ہیوم نے کی تھی تکمیل ہو گئی ۔ جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا اس طریقے (۱) نے قوت کے تصور کو ہمیشہ

۱۔ اور جس کی تحقیق از روئے منہاجات سائنس، یعنی مشاہدہ ،

م تجربہ ، ہدائش وغیرہ سے ناممکن ہے ۔ مترجم

۱۔ اضافیت ۔ مترجم

کے لیے ختم کر دیا۔ کچھ ایسے ہی تزکیے کا، جیسا کہ اس جلیل القدر ہندی صوفی کے ارشادات سے جن کو ہم نے ابھی پیش کیا تھا ظاہر ہوتا ہے وہ شخص بھی آرزو مند ہے جس کو نفسیات مذہب سے عملی دلچسپی ہے۔ اس کی حسن معروضیت^{۷۲} بھی ایسی ہی تیز ہے جیسے سائنس دان کی اپنے حلقہ معروضیت میں۔ وہ بھی ایک مشاہدے کے بعد دوسرے مشاہدے میں قدم رکھتا ہے۔ اس کی حیثیت بھی تماشائی کی نہیں، بلکہ ایک ناقد اور مبصر کی ہے۔ وہ بھی اپنے دائرہ تحقیق کے پیش نظر جن طریقوں سے کام لیتا ہے ان کے اصول و قواعد کے مطابق محسوسات و مدركات کی جہان بین کرتا اور ہر ایسے عنصر کو خواہ وہ عضویاتی ہو، یا نفسیاتی مگر جس کی نوعیت داخلی ہے ان کے مشمول سے خارج کر دیتا ہے، کیونکہ اس کی آرزو یہی ہے کہ اس حقیقت تک پہنچے جس کی حیثیت فی الواقعہ معروضی ہے۔ یوں بالآخر وہ اپنا گزر جس تجربے اور واردے سے کرتا ہے اس سے زندگی کا ایک نیا عمل اس پر منکشف ہوتا ہے۔ اصلی، اساسی، ابتدائی^{۷۳}۔ پھر یہ خودی کا ایک ازلی راز ہے کہ جہاں اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا اسے یہ مائنے میں مطلق تامل نہیں رہتا کہ یہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے۔ بایں ہمہ یہ کوئی ہر اسرار تجربہ نہیں۔ نہ اس میں جذبات کو دخل ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہمارے مشاہدات میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پانے موسیقی تک کو عبادت میں جگہ نہیں دی۔ ہمینہ اس نے صلوٰۃ باجماعت پر زور دیا کہ ایسا نہ ہو ہمارے مراسم اور ہمارے ذکر و فکر سے مصالح جماعت کو

۷۲۔ اپنی ذات سے خارج کے متعلق، تا کہ وہ اس حقیقت کو ہالے جس کی یہ حیثیت نہیں کہ اس کے ذہن کی پیداوار ہو، بلکہ

جو سچ سچ موجود ہے۔ مترجم

۷۳۔ یعنی زندگی سر تا سر 'اقدام' کا آفرینی اور کارفرمائی ہے۔ اس میں کوئی بیرونی ہاتھ کام نہیں کرتا جیسا کہ مادی علوم کا نقطہ نظر ہے۔ مترجم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ

نقصان پہنچے (۷۳)۔ بہر حال یہ تجربہ سرتاسر فطری اور طبعی ہو گا اور حیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو خودی کے لیے سب سے زیادہ اہم، کیونکہ یہی اس کا فکر کی حدود سے آگے بڑھنا (۷۵) اور یہی اس کا وجود سرمدی کو اپنانے ہو۔^{۷۵} اپنی ناپائیداری کی تلافی کرنا ہے۔ یہاں کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ اس آخری تجربے سے پہلے مالکِ راہ کو جو مشاہدات ہوتے ہیں ان سے لطف اندوزی یا انتہاک و استغراق میں وہ کہیں اپنی تلاش اور جستجو کا عمل ترک نہ کر دے۔ مشرقی تصوف کی تاریخ سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطرہ بے بنیاد نہیں، چنانچہ ہم نے جس ہندی بزرگ کے ارشادات کا حوالہ دیا ہے ان کی تحریکِ اصلاح میں بھی یہی نکتہ مضمر تھا اور اس کے وجوہ بھی ظاہر ہیں۔ خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھئے، بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے۔ پھر یہ درحقیقت اس کے کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زید، گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ عمیق اور مستحکم بنا پر 'انا الموجد' کہ سکے، یعنی وہ اپنے وجود کی کنہ اور اساس کو پالے۔ یہ اس لیے کہ اس کی حقیقت کا انکشاف ہو گا تو دیکارت کے 'میں سوچتا ہوں' (۷۶) سے نہیں، بلکہ کانٹ کے 'کر سکتا ہوں' (۷۷) سے۔ خودی کا مستہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے۔ اس کا مستہا ہے اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا۔ لہذا اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں۔ وہ ایک حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا

۷۳۔ یعنی بمجاورۃ عمرانیات جماعت دشمنہ نتائج کا تذراک ہوتا رہے۔ مترجم

۷۵۔ ملاحظہ ہو دوسرا خطبہ، آخری سطور۔ مترجم

۷۶۔ اس لیے ہوں، مگر یہ راستہ فکر کا ہے۔ مترجم

۷۷۔ اس لیے ہوں اور یہ راستہ عمل (عقل عملی) کا ہے ملاحظہ ہو تصریح 'ج'۔ مترجم

اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شانِ خلاق کے ساتھ اس تیفز کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں ، بلکہ ایک ایسی چیز جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے اور بند کر پھر بناتے رہتے ہیں (۷۸)۔ یہ خودی کے لیے سرور و اشتہاج کا انتہائی لمحہ ہے ، مگر اس کے ساتھ ساتھ انتہائی آزمائش کا بھی :

زندہ یا مردہ یا جان بسب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اول شعورِ خویش
خویش را دیدن بنورِ خویش
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را بینی بہ نورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ این نورِ اربمانی استوار
حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نمازد با صفات
مصطفیٰؐ راضی نشد الا بذات
چست معراج آرزوے شاہدے
امتحانے روبروے شاہدے

۷۸۔ مطلب یہ ہے کہ باوجود تسلسل وہ نت نئی شکلوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مگر اس بات کا دار و مدار ہماری سعی اور جدوجہد پر ہے :

دماغِ آرزو ہا آفریند بیک صورت قرار زندگی نیست
اگر امروز تو تصویر دوش است بخاک تو شرار زندگی نیست
— پیامِ مشرق

شاہدِ عادل کہ ہے تصدیقِ او
 زندگی مارا چوگلِ را رنگ و بو
 در حضورش کہیں بماند استوار
 ور بماند هست او کامل عیار
 ذرۂ از کف مدہ تا ہے کہ هست
 پختہ گیر اندر گرہ تا ہے کہ هست
 تاب خود را بر فرودنِ خوشتر است
 پیش خورشیدِ آزمودنِ خوشتر است
 بیکر فرمودہ را دیگر تراش
 استعانِ خویش کن موجود باش
 این چتیی موجود محمود است و بس
 ورنہ تارِ زندگی درد است و بس (۷۹)

تصریحات

تنبہ۔ قوسین میں جو اعداد دئے گئے ہیں ان میں پہلے عدد کا اشارہ صفحہ کتاب ور دوسرے کا حاشیے کی طرف ہے۔
(مثلاً ۱-۱ سے مراد ہے صفحہ اول، حاشیہ اول)

پہلا خطبہ

۲۔ علم بالحواس اور علم بالوحی (۱-۱)

اس خطبے کا انگریزی عنوان ہے Knowledge and Religious Experience اور اردو ترجمہ 'علم اور مذہبی مشاہدات'۔

علم کے معنی تو ظاہر ہیں۔ اس کا موضوع کوئی حقیقت ہی ہو سکتی ہے۔ خیال اور وہم تو علم نہیں۔ لیکن علم کے لیے experience شرط ہے اور experience کا مطلب ہے کسی حقیقت کا شعور اور تجربے میں آنا۔ لہذا یہ experience کا حصول اور experience ہی کے مشمولات ہیں جن کی بنا پر علم اور ذرائع علم کے بارے میں ہم نے مختلف نظریے قائم کر رکھے ہیں۔ اب عام طور پر تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ experience کا دارومدار حواس پر ہے۔ حواس ذریعہ ہیں experience کا اور experience علم (knowledge) کا جسے باعتبار حقائق جب الگ الگ شاخوں میں تقسیم کیا جاتا ہے تو مختلف علوم کی بنا پڑتی ہے، مثلاً علوم طبیعیہ (سائنس) کی۔ حاصل کلام یہ کہ knowledge عبارت ہے مطلق علم یعنی علم بالحواس سے۔ رہا experience سو یہ کسی حقیقت ہی کا experience ہو سکتا ہے۔ اور اس لیے مذہب کی طرف سے بھی experience کا دعویٰ کیا جائے تو اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ وہ کسی ایسی حقیقت کا experience ہے جو experience میں آ سکتی ہے۔ چنانچہ یہ معنی ہیں جن میں یہ لفظ اس خطبے میں استعمال ہوا۔

عنوان بالا میں knowledge کا ترجمہ 'علم' کیا گیا ہے اور علم ہی کرنا چاہئے تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہماری زبان میں متفرق علوم (sciences) کے لیے بھی لفظ علم ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ مذہب یعنی religion کے بارے میں جس کا ترجمہ ہر کہیں مذہب ہی کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو مقدمہ۔

experience کے لئے البتہ ہماری زبان میں ابھی تک کوئی ایسی اصطلاح وضع نہیں ہوئی جس سے ہمارا ذہن اس کے فلسفہ نہ مفہوم کی طرف متعل ہو جائے۔ لہذا حضرت علامہ کا ارشاد تب کہ experience کو ہمیں محسوسات و مدرکات کہنا چاہیے۔ چنانچہ راقم الحروف نے ایسا ہی کیا۔ مگر پھر مشکل یہ نڈی کہ مذہبی experience کو تو مذہبی محسوسات و مدرکات کیسے کہا جاتا؟ 'تجربہ' بھی کوئی اچھا لفظ نہیں، گو اس کا استعمال اب عام ہو رہا ہے، حالانکہ ہماری زبان میں بطور اسم وہ experiment کا مترادف ہے۔ واردات سے سے بہتر ہے مگر اس سے بھی experience کا ہوا مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ نہ اس قسم کی دوسری اصطلاحات مثلاً مکاشفات یا احوال وغیرہ سے جن کی حثیت معرفت اور عرفان کی طرح مخصوص مصطلحات تصوف کی ہے۔ ایسے الفاظ، الہام، وجدان یا حدس کہنا بھی درست نہیں تھا۔ وہ مذہبی experience کا ذریعہ تو ہیں (گو ضروری نہیں کہ ان کا تعلق ہمیشہ مذہب ہی سے ہو) لیکن بجائے خود وہ experience نہیں جسے مذہبی کہا جاتا ہے۔ لفظ مشاہدہ البتہ بڑی حد تک۔ اور اپنے لغوی معنوں میں شاید کتنا۔ experience کا مترادف ہے، گو عام طور پر ایسے observation کا ہم معنی ٹھہرایا جاتا ہے، حالانکہ اس صورت میں بھی مشاہدہ (observation) کسی حقیقت ہی کا مشاہدہ ہوگا، یعنی ہم اس کی موجودگی کی شہادت دیں گے۔ بالفاظ دیگر مشاہدہ ایک امر واقعی ہے جس میں ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعلق فی الواقعہ کسی حقیقت سے قائم ہو گیا۔ شہادت کی ضد ہے غیب، یعنی حقیقت کے وہ پہلو جو ہمارے سامنے تو نہیں ہیں یا یوں کہیے کہ مشاہدے میں تو نہیں آئے، نہ شاید آسکیں، لیکن ہیں بہر کیف۔ اس سلسلے میں غالب کا یہ شعر بڑا غور طلب ہے۔ وہ کہتا ہے

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے

حیران ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

مطلب یہ ہے کہ جب (۱) شہود یعنی حقیقت کی یہ صفت کہ

مشاہدے میں آ سکے، (ب) اس کا شاہد یعنی جو کوئی حقیقت کا مشاہدہ کر رہا ہے اور (ج) مشہود یعنی جس حد تک کوئی حقیقت مشاہدے میں آرہی ہے، ان سب کی اصل ایک ہے تو اس صورت میں ہمارا یہ کہنا کہ ہم اس کا مشاہدہ کر رہے ہیں، یا یہ کہ کوئی حقیقت مشہود ہو رہی ہے، یا نفس مشاہدہ بجائے خود ہے کیا؟ ہم نے کیا مشاہدہ کیا، مشہود ہوا تو کیا اور خود ہم یعنی شاہد ہیں کیا؟ یہاں قارئین کا ذہن جہاں حضرت علامہ کے اس ارشاد کی طرف منتقل ہو جائے گا کہ ہم اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اس میں شاہد و مشہود کا امتیاز ضروری ہے، وہاں شاید یہ امر بھی ان کے پیش نظر رہے گا کہ غالب وحدۃ الوجود کا قائل تھا اور اس لیے سمجھنا چاہتا تھا کہ مشاہدہ آخر ہے کیا؟ اب غالب کی اس حیرت یا پریشانی کو جس نقطہ نظر سے بھی دیکھئے (علم یا معرفت کے) ایک بہت بڑی فلسفیانہ بحث کا پیش خیمہ ہے، جس کی ہمیں بڑی قدر ہے۔ لیکن یہاں بحث غالب سے نہیں۔ یہاں صرف یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ہمارے ادب میں بھی لفظ مشاہدہ کم و بیش انہی معنوں میں استعمال ہو چکا ہے جو تمام تر نہیں تو بڑی حد تک experience کا مترادف ہیں۔ لہذا مشاہدے کا تعلق خواہ داخل (محسوسات) سے ہو یا خارج (مدرکات) سے، راقم العروف نے جہاں کہیں اس کی حیثیت خالص فلسفیانہ اصطلاح کی نہیں تھی، experience کو محسوسات و مدرکات کی بجائے مشاہدہ (اور مشاہدات) ہی کہا، گویا مشاہدہ اصطلاحاً، ضرورتاً واردات، بلکہ جہاں کہیں مناسب تھا احوال بھی۔

رہا یہ سوال کہ حضرت علامہ نے اس خطبے کے لیے علم بالحواس اور علم بالوہی کا عنوان کیوں تجویز کیا؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اصطلاحاً علم جب ہی علم ہے کہ اس کا تعلق ادراک بالحواس سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حواس اور اس لیے وہ علوم بھی جو حواس پر مبنی ہیں، اس علم کو دائرۃ علم سے خارج سمجھتے ہیں جس کا تعلق وحی سے ہے یعنی جس کی بنا مذہبی مشاہدات پر رکھی جائے، کیونکہ

اس نے اس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے وہ اس کی صحت یا عدم صحت پر حکم لگا سکیں۔ حالانکہ علم بالوحی بھی علم ہے اور ایسا ہی حقیقی حیسا علم بالحواس، بلکہ زیادہ اس لیے کہ اس کی نوعیت حضوری ہے، استدلالی نہیں۔ لہذا حضرت علامہ کی رائے تھی کہ اس خطبے کا عنوان علم بالحواس اور علم بالوحی ہونا چاہئے تاکہ علم کے ان دونوں سرچشموں میں جو فرق ہے کیتا واضح ہو جائے۔ پھر اس میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ جس علم کا سرچشمہ وحی رسالت ہے اس کی صحت یقینی ہے۔ ہوں بھی جن مشاہدات کو عام طور پر مذہبی کہا جاتا ہے ان میں چونکہ شخصی اور خطا کا ہوا ہوا اسکاں ہے، لہذا لفظ وحی پر زور دینا ضروری تھا۔ پھر اگرچہ علم کے اس دوسرے ذریعے کے پیش نظر جو حواس سے بے تعلق ہے اور جس کو العلوم وجدان سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم اپنے بطنی احوال و واردات کو بھی صوفیانہ اور اس لیے مذہبی ہی کہیں گے تاکہ بحیثیت ایک نوع ن میں اور ہماری طبعی واردات (حواس) میں ایک امتیاز قائم ہو جائے، لیکن خطبات کا مدار بحث چونکہ صرف حضرات انبیاء علیہم السلام ہی کے مشاہدات ہیں۔ یعنی ان کی ہذا وحی رسالت پر ہے۔ لہذا شعور نبوت اور شعور ولایت کی طرح ہمیں علم کے اس سرچشمے میں جو حواس سے بے تعلق ہے یعنی وحی و الہام میں بھی درجہ بڑے گا۔ وحی ہے وحی رسالت اور الہام ہے حریفیہ کا الہام اور کشف جیسے عام صورتوں میں حدس اور وجدان۔ پھر جس طرح وحی کا درجہ کشف و الہام سے بلند تر ہے ایسے ہی شعور نبوت کا شعور ولایت سے۔ یہ امر ہے جس کا لحاظ رکھ لیا جائے تو حضرت علامہ کا یہ ارشاد آسانی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اس خطبے کا عنوان علم بالوحی اور علم بالحواس بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ خطبات میں جہاں صوفیانہ احوال و واردات یعنی مشاہدات باطن کی تقدیر۔ یعنی نقطہ نظر سے کی گئی ہے وہاں باعتبار علم صرف شعور نبوت ہی کو حجت ٹھہرایا گیا ہے۔

ب۔ عقلیت (۲-۶)

عقلیت (Rationalism) ایک پہلو سے تو وہ نظریۂ علم ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ علم کا سرچشمہ مشاہدہ نہیں، بلکہ عقلی شعور و فکر ہے۔ اس لحاظ سے عقلیت گویا اختباریت کی حد ہے۔ عقلیت کے نزدیک یہ صرف نفس انسانی ہے جو بعض ایسے تصورات کی بنا پر جو گویا پہلے ہی سے اس میں ودیعت ہیں کسی مشاہدے کے مشمولات کو ناہم نسبت دیتا اور یوں ان میں ربط پیدا کرتے ہوئے ہمارے لیے علم کا ذریعہ بنتا ہے۔ ان تصورات کی حیثیت چونکہ عقلی ہے لہذا عقل کو واردات حس سے الگ ایک چیز سمجھنا چاہیے جیسے ان تصورات کو جن کا شعور ہماری جبلت میں داخل ہے اجزائے مشاہدہ کی گونا گوں نسبتوں سے متقدم۔ یہ قدما کی رائے تھی۔ عصر حاضر (مثلاً کارتیسی فلسفہ) میں ان تصورات کی حیثیت نفسیاتی نہیں رہی، یعنی بجائے شعوری حقائق کے یہ دراصل وہ منطقی حقائق ہیں جو اپنی آپ دلیل ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عقلیت اور اختباریت کا نزاع اگرچہ برائے نام باقی رہ جاتا ہے لیکن ہمیں جس بات پر زور دینا ہے (تاکہ خطبات کا نقطہ نظر بغوی سمجھ میں آ جائے) وہ یہ ہے کہ یہ لحاظ ایک ما بعد الطبیعی نظریے کے عقلیت کی تعبیر اول کا تقاضا تو یہ ہے کہ حقیقت کو صرف عقل تک محدود رکھا جائے، یعنی ہم صرف معقول کو حقیقی ٹھہرائیں۔ بصورت دیگر یعنی اس کی تعبیر ثانی کی رو سے اختباریت کی حیثیت بھی ایک طرح سے عقلیت ہی کی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جہاں تک علم کا تعلق ہے اس کا دار و مدار پھر حال ان تصورات پر ہو گا جو بطور حقائق منطقی نفس انسانی میں مضمر ہیں اور جن کے بغیر نا ممکن ہے کہ اجزائے مشاہدہ علم کی صورت اختیار کر سکیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کا وجود محسوسات و مدركات (experience) سے متقدم نہ ہو۔

لیکن اگر سوال کیا جائے کہ عقلیت کی بنا پر جو عہد تیار ہوگی، کیا مذہب اس پر قانع ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ اس لیے کہ اگر عقل نظری ہی وہ

استعداد ہے جو حقیقت کا ادراک کر سکتی ہے تو یہ ادراک صرف معقول تک محدود رہے گا اور ہم مجبور ہوں گے کہ معقول ہی کو اصل حقیقت ٹھہرائیں۔ اب معقول کلی ہے، بسیط ہے، واجب، لازمانی اور مطلق اس لیے جزئی اور مرکب، ممکن اور زمانی اور اضافی کا انکار لازم آئے گا۔ مگر یہ وہ بات ہے جو مثالی مذهب کے خلاف ہے، کیونکہ اس طرح زمان و مکان یعنی اشیا اور حوادث یا واقعیت کی وہ دنیا باطل ٹھہرے گی جس میں ہمارا اپنا وجود بھی شامل ہے۔ مزید یہ کہ ہمارے علم سے تین کا وہ عنصر بھی جس کا تعلق حقائق کے مشاہدے سے ہے، ناپید ہو جائے گا۔

اختباریت (Empiricism) کا معاملہ البتہ عقلیت سے الگ ہے۔ اس کا دار و مدار سرتا سر حواس پر ہے۔ لہذا اسے ہر ایسے سرچشمہ علم سے انکار ہے جس میں حواس کا دخل نہ ہو۔ لہذا اس حقیقت سے بھی جو اس کی گرفت سے باہر رہے۔

ج۔ وحی (۵-۱۴)

انگریزی میں Inspiration، جس کے استعمال پر حضرت علامہ مجبور تھے اور جس کا ترجمہ راقم الحروف القا اور فیضان بھی کر سکتا تھا۔ لیکن حضرت علامہ کا اشارہ چونکہ آیہ قرآنی ”واوحی ربک الی النحل“ کی طرف ہے، لہذا ترجمے میں لفظ وحی ہی کا استعمال مناسب تھا۔

لغوی اعتبار سے وحی وہ بھنی اشارہ ہے جس سے گویا ہلا قید زمانہ ہمیں طرفۃ العین میں کسی حقیقت کا علم ہو جاتا ہے۔ وہ ایک صفت ہے جو خالق کائنات نے زندگی کو عطا کی اور اس لیے اتنی ہی عام ہے جتنی زندگی جیسا کہ اوپر کی آیت سے بجا طور پر استدلال کیا جاتا ہے، بلکہ کائنات میں بھی ہر کہیں موجود ملاحظہ ہو آیہ ذیل :

و اوحی الی ساء امرھا

مگر پھر قرآن پاک نے لفظ وحی کو اس کے لغوی معنوں میں بھی استعمال کیا ہے۔ مثلاً

و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائہم

اصطلاحاً البتہ وحی سے مراد ہے وحی رسالت جس کی صحت مسلم ہے اور جو اس لیے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حجت ٹھہرے گی۔

انگریزی زبان میں وحی کا مترادف ہے revelation، جس میں ظاہر وہ بات نہیں جو اصطلاحاً وحی میں۔ بہر حال جہاں تک اسلامی مصطلحات کا تعلق ہے انگریزی زبان کی اصطلاحات ہماری اصطلاحات کے مقابلے میں بڑی ناقص ہیں۔ لہذا ان کے ذریعے اسلامی تصورات کی ترجمانی مشکل ہو جاتی ہے۔ قارئین کو چاہئے خطبات کے مطالعے میں اس امر کا بالخصوص لحاظ رکھیں۔

د۔ یونانیت (۱۶-۱۷)

متن میں anti-classical یعنی قدیم یونانی، رومی، بالخصوص یونانی۔ مطلب ہے یونانی خیالات اور تصورات یا روح یونان (Hellenism) کے خلاف جس نے محسوس کی بجائے مجرد ہر زور دیا اور صرف معقول کو قابل اعتنا ٹھہرایا۔ اس کلاسیکی روح یا یونانیت کا اشارہ یہاں اگرچہ یونانی فلسفہ کی طرف ہے لیکن وہ عبارت ہے یونانی تہذیب و ثقافت کے گونا گوں پہلوؤں سے۔ اس میں فلسفہ کے علاوہ علم و حکمت، شعر اور فن، اخلاق، معاشرت، حتیٰ کہ سیاسی اجتہادی ہر قسم کے تصورات شامل ہیں۔ اسلام کو ان سب سے سابقہ پڑا، کسی سے زیادہ کسی سے کم۔ یہ دراصل در تہذیبوں کی لکر تھی۔ دونوں کا مطمح نظر ایک دوسرے سے مختلف تھا۔ مسلمانوں کے سواد اعظم نے تو ابتدا ہی سے محسوس کر لیا تھا کہ اسلام اور یونانی افکار میں کوئی مصالحت ممکن نہیں جیسا کہ فتنہ خلیفہ قرآن کی تاریخ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ علم و حکمت کی دنیا میں البتہ اس کے خلاف جو رد عمل یا بغاوت رونما ہوئی اس کا زمانہ مؤخر ہے۔

مگر پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ فلسفہ یونان کی حیثیت تاریخ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی تھی تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اسلام کی دولت جب علوم و فنون اور افکار فلسفہ کی تجدید ہوئی اور حکمت یونان کا مطالعہ از سر نو

کیا گیا تو وہ سارا غور و فکر اور ذہنی اور روحانی کشمکش جس سے کبھی عالم انسانی کا گذر ہوا تھا مسلمانوں کے سامنے آگئی۔ وہ ماضی کے وارث تھے اور اس لیے نا ممکن تھا ان گونا گوں تصورات، انکار اور خیالات سے بے تعلق رہتے جن سے مشرق قریب کا روحانی اور ذہنی مطمح نظر بالخصوص متاثر ہوا تھا اور جسے گویا اسلام اب ایک نئی شکل دے رہا تھا۔ یوں بھی علم و حکمت کی ان روایات کا جن کا نشو و نما دنیا سے قدیم میں ایک خاص مرحلے پر آ کر رک گیا تھا۔ جب پھر سے احیا ہوا تو ان میں ایک روایت وہ بھی تھی جسے ہم فلسفہ یونان سے تعبیر کرتے ہیں تو اس سے ربط و ضبط نے بالآخر وہ فکری تصادم پیدا کیا جس سے مسلمانوں کا ذہن طرح طرح کے مسائل اور ان کے حل میں الجھ گیا۔ یہ مسائل فلسفیانہ بھی تھے، علمی، اخلاقی، تہذیبی اور ثقافتی بھی۔ لہذا فلسفہ یونان جہاں ایک زبردست علمی محرک تھا وہاں غور و فکر کے لیے ایک اعلیٰ درجے کا مواد بھی۔ یہ نہیں کہ مسلمانوں کے تصور حیات میں کوئی کمی تھی جسے اس نے پورا کیا جیسا کہ مستشرقین غلطی سے سمجھتے ہیں، یا جیسا کہ عیسائیت کی تاریخ میں بشکل لوگوس (کلام) اس کی ایک مثال موجود ہے۔

۵۔ عینیت (۶-۲۰)

عینیت (Idealism) یعنی وہ فلسفیانہ نظریہ جس کی ایک نہیں متعدد تعبیریں کی گئیں لیکن جن میں قدر مشترک ہے مادیت کا انکار۔ لہذا عینیت کے کئی مذاہب اور کئی شکلیں ہیں، داخلی، خارجی۔ پھر جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے انگریزی کی طرح اردو میں بھی عینیت اور idealism دونوں کا اطلاق یا تو اس یا بعد الطبیعی نظریے پر ہوتا ہے جس کی بنا قدروں پر ہے جسے مثلاً کانٹ کے فلسفہ میں جو عقل محض کو نا رسا ٹھہراتے ہوئے عقل عملی کے سہارے ذاتِ باری تعالیٰ، حیات بعد الموت اور اعمال و افعال میں انسان کی آزادی اور اختیار کا اثبات کرتا ہے۔ لہذا کانٹ کا سارا فکر ان قدروں پر مرکوز ہو جاتا ہے جن کی صحت گویا بد اُمتاً مسلم ہے اور یہی وجہ ہے۔

کہ ہم ایسے انسانوں کو جو عزائم اور مقاصد کی پیروی کریں عینیت پسند idealist ہی کہا کرتے ہیں خواہ ان کا ما بعد الطبیعی نظریہ کچھ بھی ہو (یا شاید مطلقاً نہ ہو)۔ یا پھر افلاطون کے نظریہٴ امثال (forms, ideas) پر جسے ہر شے کے عین کو جو اصلاً غیر مادی ہے حقیقی ٹھہرایا، شے اس کی شبیہ ہے اور اس لیے غیر حقیقی۔ لہذا ہماری اصطلاح ’اعیان نا مشہود‘۔

و۔ پیغمبرانہ شان (۲۴-۲۵)

متن میں پیغمبرانہ (بہ طباعت کی غلطی ہے)۔ انگریزی میں apostolic جو در اصل ایک مسیحی الاصل اصطلاح ہے، لیکن جس کا مفہوم ’پیغمبرانہ‘ ہی سے ادا ہو سکتا تھا۔ یہ تصریح اس لیے ضروری تھی کہ عام گفتگو میں ہم نبی کو بھی پیغمبر ہی کہہ دیا کرتے ہیں، حالانکہ جہاں تک تعلیمات قرآنی کا تعلق ہے نبی کو نبی ہی کہنا چاہیے۔

اناجیل کے اردو ترجموں میں Apostle کو رسول ہی کہا گیا ہے (ملاحظہ ہو عہد لامہٴ جدید کا کوئی اردو ترجمہ)۔ یہ در اصل اشارہ ہے حواریانِ مسیح (علیہ السلام) کی طرف۔ قرآن پاک میں بھی حواریانِ مسیح کا ذکر آیا ہے لیکن ان کے نام مذکور نہیں۔ اناجیل میں البتہ چند ایک نام مذکور ہیں جن میں رفتہ رفتہ اویائے و صلحائے (مسیحیت) کا اضافہ ہوتا رہا۔ Apostle یا رسول بہر حال وہ بلند مرتبہ انسان ہیں جو صحیح مذہبی زندگی کا نمونہ پیش کرتے اور اپنے آپ کو خدمتِ دین کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ لہذا جب حضرت علامہ نے یہ کہا کہ غزالی کی دعوت میں پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی تو ان اصطلاحات کے اعتبار سے جو مغربی دنیا کے مذہبی ادب کا جزو بن چکی ہیں تاکہ اظہارِ مطلب میں آسانی رہے۔ اس لیے کہ یہاں خطاب بھی تو درحقیقت اہلِ مغرب ہی سے ہے۔

ز۔ زمان متسلسل (۸-۱۱)

یعنی Serial Time، جس کا ترجمہ حضرت علامہ کی

رائے تھی زبان فار مناسب رہے گا۔ فرمایا serial کا مفہوم لفظ فار سے ادا کیا جائے، یعنی رک رک کر یا قرار لیتے ہوئے چلنے والا زمانہ، جیسے ہر لمحے کو گویا لمحہ بھر کے لیے قرار حاصل ہے۔ اس لیے کہ serial time روز مرہ زندگی کا زمانہ ہے جس میں ہم ماضی سے حال میں گذر کرتے ہوئے سلسلہ وار مستقبل کی طرف بڑھتے ہیں۔ سلسلہ وار سے مطلب ہے آفات کا یکے بعد دیگرے، مگر پیہم ظہور جس سے اس میں تسلسل کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ حالانکہ تسلسل کا تعلق ہمارے اپنے یعنی داخلی احساس سے ہے۔

زمان تسلسل کے مقابلے میں زمان غیر تسلسل یعنی وہ زمانہ ہے جس میں نہ مرور ہے، نہ تسلسل، نہ ایک کے بعد دوسرا لمحہ، نہ آفات کا پیہم ظہور۔ لہذا اس میں نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل۔ یہ گویا زمان خالص ہے یا زمان محض (pure) جسے ہر گستاخ نے استدام (duration) کہا ہے۔ لہذا حضرت علامہ کا ارشاد تھا زمان غیر تسلسل کو زمان غیر فار کہا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربی میں زمانے کی تعریف فار الذات کہہ کر بھی کی گئی ہے جس سے مقصود اگر اس کا لمحہ بلمحہ (اور اس لیے رک رک کر) آگے بڑھنا ہے تو serial time کو زمان فار اور non-serial کو غیر فار ہی کہنا چاہیے۔

مگر پھر عربی زبان میں زمانے کے لیے متعدد الفاظ ہیں: دھر، زمن، وقت، اجل، حین، وغیرہ وغیرہ۔ دھر زمان خاص ہے، زمن (روز مرہ) کا رہا خیاتی زمانہ جسے ہم ناپ سکتے اور ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ وقت اور اجل اور حین اس کے مختلف پہلو ہیں۔ بابن حمہ مترجم نے لفظ 'تسلسل' کو اس لیے ترجیح دی کہ ایک تو اس سے ہمارا ذہن 'سلسلے' (series) کی طرح منتقل ہو جاتا ہے۔ ثانیاً ہم اس طرح continuum (تسلسل) اور continous (تواصل) میں ہامانی فرق کر سکتے ہیں۔ تسلسل عبارت ہے سلسلہ لمحات سے جس میں ہر لمحے کا وجود دوسرے سے الگ ہوا کرتا ہے۔ تواصل اس امر

ہے کہ آپ حسب مطلب زمان و مکان میں جتنے چاہیں نقطہ ہائے مکانی اور لمحہ ہائے زمانی پیدا کر لیں۔

بعینہ duration کا ترجمہ اگرچہ صرف ایک مقام پر مدت زمانی کیا گیا ہے (خطبہ سوم، ص ۱۰۶)، اس کے لیے 'استدام' سے بہتر کوئی لفظ نہیں مل سکا۔ مولانا سید سلیمان کی رائے تھی کہ ایسے ثبوت یا قرار کہا جائے۔ لیکن ثبوت اور قرار میں ٹھہراؤ ہے، استدام میں حرکت (بلا شائبہ سرور)۔ یہ زمان خالص ہے یا زمان بحث جس کا تھوڑا بہت مفہوم اگر ادا ہو سکتا تھا تو لفظ بقا ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس کا استعمال ایک دوسرے معنوں میں اتنا عام اور مخصوص ہے کہ duration کو بقا کیسے کہا جا سکتا تھا۔

مگر پھر یہ جو بعض حضرات نے اس کو 'دوران' کہنا شروع کر دیا ہے تو اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

ح۔ مغربی تہذیب در اصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ شکل ہے (۱۱-۳۸)

سطحی نظر سے دیکھا جائے تو حضرت علامہ کے اس ارشاد سے غلط فہمی کا احتمال ہے۔ اس لیے کہ اسلامی ثقافت کی روح جس کی اساس توحید ہے یقیناً مغربی ثقافت سے مختلف ہے جس میں ایک نہیں کئی عوامل کام کر رہے ہیں۔ حضرت علامہ کا اشارہ بھی انہیں عوامل میں سے بعض کی طرف ہے۔ مثلاً علم و حکمت کی تحصیل و ترقی، یا تسخیر فطرت، یا نظم امور میں یہ سمجھنا کہ زندگی ایک وحدت ہے، یا یہ کہ یہی دنیا ہے جس کی کشمکش میں حصہ لینے ہوئے ہمیں اپنے عزائم اور مقاصد کی ترجیحانی عملی رنگ میں کرنا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب و تمدن کا۔ ر سری ما مطالعہ بھی حضرت علامہ کے اس خیال کی تائید کے لیے کافی ہے۔ ہوں بھی یہاں حضرت علامہ کی نظر افکار علم پر ہے (ملاحظہ ہو ہانچواں خطبہ)۔ پھر 'بعض پہلوؤں' کا صاف مطلب یہ ہے کہ مغربی تہذیب و تمدن کے وہ پہلو جو گویا غیر اسلامی ہیں در خود استثنا نہیں۔

ط۔ فلسفہ اور مذہب کے مشترک مسائل (۱۲-۴۱)

فلسفہ اور مذہب کا مقصود اگرچہ الگ الگ ہے ، اصول و منہاج اور نقطہ نظر الگ الگ ۔ لیکن دونوں کی ابتدا زندگی کے ایک بنیادی تقاضے سے ہوتی ہے ۔ دونوں ادراک حقیقت کے آرزومند ہیں ۔ دونوں کے سامنے حیات انسانی ہے ، اس کے احوال و واردات اور گوناگون مسائل جن کو مذہب نظر انداز کر سکتا ہے ، نہ فلسفہ ۔ لہذا ان میں یک شان اشتراک پیدا ہو گئی ہے جس کی طرف، خطبات کے آغاز ہی میں اشارہ کر دیا گیا ہے ۔ مگر پھر جہاں مذہب کی بات نہ ہو وہاں ہر جہں کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں وہاں عدم و حکمت ہو یا زندگی اور اس کے تجربات ان میں اضافے اور ترقی کے ساتھ ساتھ افکار و تصورات کی دہری بدلتی رہتی ہے اور اس لیے ہمیں موبدہ ملتا ہے کہ مسائل حیات پر زمر نو عبور کریں ، نئے نئے نقطہ ہائے نظر اور نئے نئے زاویہ ہائے بحث کے تحت ان کا پیر سے جائزہ لیں ۔ یوں بہت سے ایسے مسائل جو مذہب اور فلسفہ میں طرح طرح سے شراع اور کشمکش پیدا کر دینے یا لا ینحل نظر آنے میں آپ ہی آپ حل ہو جاتے اور دونوں کو باہم قریب لے آتے ہیں ۔ چنانچہ دیکھ لیجئے اسلام کا یہ دعویٰ کہ وہ عین علم ہے کس طرح پورا ہو رہا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس پر خطبات میں زور دینا مقصود ہے ۔ یہ نہیں کہ مذہب کو فلسفہ یا فلسفہ کو مذہب میں مدغم کر دیا جائے ۔

ی۔ مذہب اور تمدن (۱۳-۴۶)

تمدن civilization عبرت ہے اس شعوری اور ارادی جد و جہد سے جو انسان زندگی کے گوناگون تقاضوں کے پیش نظر اس لیے کرتا ہے کہ اپنی احتیاجات ، عزائم اور مقصد کی تکمیل کر سکے ۔ لہذا اس جد و جہد کی ایک حمایت اور ایک انتہا ہے جس میں ناسر ہے وہ کسی نتیجے کا منتظر رہتا ہے ۔ مذہب اس کے برعکس وہ

نقطۂ نبار ، وہ اصول و منہاج اور وہ دستور العمل ہے جس سے اس جد و جہد کو ایک مستقل اور محکم اساس مل جاتی ہے ۔ بغیر اس کے ناممکن ہے ہم اپنی مساعی تمدن میں خبر اور سعادت اور کامرانی کا منہ دیکھ سکیں ۔ لہذا مذہب اور تمدن باہم حلیف ہیں ، یعنی دو متجاذب قوتیں جن کا وجود ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہے ۔ وہ باہم حریف ثابت ہوتی ہیں ، یا ان میں تصادم پیدا ہوتا ہے تو اس وقت جب ایک کو دوسرے سے بے تعلقی ٹوہرا یا جائے ، یا جب ہم ان کی حقیقی نوعیت اور غرض و غایت کے فہم میں قاصر رہیں ۔ اسلام نے صاخر ہے ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا اور تہذیب و تمدن کے لیے وہ اساس مہیا کر دی جس کی اسے تلاش تھی ۔

ک۔ عالم روحانی اور عالم مادی (۱-۷-۷)

”عالم مادی عالم روحانی کی تبدیلی سے بیگانہ نہیں“ ۔ یہ اسلام کا موقف ہے ۔ ہائی مسیحیت نے تو صرف اتنا کہا تھا کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مرمائے کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تہلک اور مستقل وجود ہو ۔ لیکن جس کے پیش نظر آگے چل کر مسیحیت نے دنیا سے منہ موڑ لیا ۔ عام مسیحیت کی یہ روش جس خیال پر مبنی ہے اور اس سے جو نتائج مترتب ہوئے ، علیٰ ہذا اسلام کا اس سلسلے میں جو نقطۂ نظر ہے اس کے لیے ملاحظہ ہوں مطلقاً مابعد ۔

البتہ اس سلسلہ میں قابل غور یہ امر ہے کہ مغربی لائبرل روحانیت اور مادیت کی تفریق سے آج تک آزاد نہیں ہو سکا ۔ حتیٰ کہ تہذیب و تمدن ، یعنی انسان کی حیات عملی میں تو یہ تفریق اور زیادہ سمجھتی سے قائم ہو چکی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں زندگی یا تو سرتاسر مادیت اور حسیت تک محدود ہے ۔ مادی (میکانیکی) اسباب و علل اور محسوسات سے آگے اسے کچھ نظر نہیں آتا ، یا پھر وہاں روحانیت کا کوئی تصور موجود ہے تو عمل اور وقعت کی دنیا سے بے تعلقی ، یعنی محض ایک خیال ، یا فلسفہ ۔

ل۔ قرآن پاک کی فطرت پسندی (۱۲-۶۷)

انگریزی میں Naturalism of the Quran جس کا صحیح ترجمہ تو یہ تھا ”قرآن پاک کا نظریہ فطرت“ اس لیے کہ Naturalism عبارت ہے کسی ایسے نظریے سے جو فطرت کے بارے میں قائم کیا جائے (مثلاً نظریہ جواہر)۔ لیکن یہاں جیسا کہ حاشیے میں وضاحت کر دی گئی ہے، حضرت علامہ کا مقصود صرف اس امر پر زور دینا ہے کہ یہ جو قرآن پاک ہے ہر بار عالم فطرت اشارا کیا اور جس سے بیشک اس کے باب میں ایک نظریہ مشکل ہو جاتا ہے (ملاحظہ ہوں سدحاتِ ما قبل و صدحاتِ ما بعد، خطبہ اول)۔ لہٰذا ہم اس کی حقیقی نوعیت ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ گویا ایک تشبیہ ہے ان معنوں میں کہ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ ہم عالم فطرت کے مشاہدے اور تسخیر و تصرف کی طرف قدم اٹھائیں اس خیال پر مبنی نہیں کہ اس کی انتہا مادہ پرستی یا حسیت اور اختاریت پر ہو اور اس لیے ہم صرف محسوس کو حقیقی قرار دیں۔ محسوس بیشک حقیقی ہے۔ لیکن حقیقت محسوسات تک محدود نہیں۔

م۔ صوفیانہ واردات (۲۱-۶۹)

یعنی وہ سب احوال اور مشاہدات، کشف، اسہام، حدس اور وحدان جو گویا بلا منت حواس ہمارے لیے عام کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن کو ایسا ہی طبعی ٹھہرانا چاہیے جیسے واردات حواس۔ لہٰذا خطبات میں لفظ صوفی اور صوفیانہ (بلکہ تصوف) کا استعمال بھی بناور ایک مخصوص اصطلاح کے ہوا، نہ کہ اس کے عام معنوں میں اور وہ بھی صرف اس صورت میں جب ان واردات کا تعلق عدم انسانوں سے ہو۔ ایسا کے مشاہدات اور واردات میں بھی اگرچہ ادراک باحواس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور اس لیے ان کی اور صوفیانہ واردات کی نوعیت باوجود مشابہت ایک سے نہیں (ملاحظہ ہو تصریح الف)۔ انبیا کے علم کا سرچشمہ وحی الہی ہے جس میں ظاہر ہے غلطی اور خطا کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ ان مشاہدات اور واردات کو صوفیانہ مشاہدات اور واردات سے مشابہت ہے تو صرف اتنی کہ

دونوں صورتوں میں ادراک بالحواس کا عمل معطل رہتا ہے۔
ورنہ انبیاء کے مشاہدات کی حیثیت اپنی جگہ پر مخصوص اور
منفرد ہے۔ خطبات میں بھی شعور ولایت اور شعور نبوت کی
تفریق سے اس امتیاز کی طرف صریح اشار موجود ہے۔

ابتنہ انگریزی لفظ mystic کا ترجمہ ہے 'سری'۔ یعنی
وہ ہر اسرار ذریعہ علم جس کا تعمق ارباب باطن کے مکاشفات
اور مشاہدات سے ہے۔ لہذا اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے
اس کی حیثیت اشیاء و اسرار ہی رشتی ہے۔ صوفیانہ یا mystic
(یعنی سری) کے بارے میں از روئے اسلام یہ نقطہ نظر پھر حق
نا قابل تسلیم ہے۔

ن۔ پیشگوینہ صلاحیتیں (۲۷-۷۹)

انگریزی متن میں میکنڈ نلڈ کے جس قول کی صرف اشارہ
کیا گیا ہے اس کا انداز خالصاً مستشرقانہ ہے باین جہد اس سے کوئی
غلط فہمی پیدا نہیں ہوتی اس لیے کہ حضرت علامہ کا خطاب
بھی انگریزی دان صبیح کی وسعت سے دراصل اہل مغرب ہی
سے ہے۔ لیکن ہمیں چاہیے اس مستشرقانہ نقطہ نظر کو ایک
حد تک سمجھ لیں۔ یہ موقعہ مناسب بحث کا نہیں۔

عیسائیت کو جہاں نبوت اور رسالت، لہذا وحی رسالت سے
انکار ہے وہاں مشکل یہ ہے کہ اس کی ابتدا ایک یہودی
فرع کی حیثیت سے ہوئی۔ لہذا وہ مجبور ہے اس کی تعبیر
ایک خاص رنگ میں کرے۔ چند عہد عام طور پر نبوت کا
مفہوم اس کے نزدیک چیز اس کے کچھ نہیں کہ کسی شخص کو
غیب دانی کا دعویٰ ہو اور وہ مستقبل کے بارے میں پیشگوئیاں
کرنا شروع کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی زبان
میں لفظ Prophet کے معنی ہیں پیشگوئیاں کرنے والا
اور پھر اس کا استعمال انتہا عام ہو چکا ہے کہ مذہب کو
چھوڑ کر زندگی کے عام معاملات میں بھی بلا تکلف اس سے کام
لیا جاتا ہے۔ مثلاً سیاسی 'ہرافٹ' یعنی پیشگوئیاں کرنے والے،
یا موسم کا حال بتلانے والے۔ انہیں بھی ہرافٹ ہی کہا جاتا ہے

اور اس لیے میکڈانلڈ بسے ہادری مستشرق کے نزدیک ابن صیاد بھی ہراٹھی تھا۔ چنانچہ حدیث زیر بحث کا مطلب بھی اس نے اپنی مسیحی عصبیات اور علمی کم نظری کے باعث یہی سمجھا کہ حضور رسالتاً صلعم گویا یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ابن صیاد کو دس کی بات بتانے پر اخبار غیب میں کہاں تک مہارت حاصل ہے۔ حالانکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے ایک مخصوص دماغی مظہر تھا جس کی آپ کو تحقیق مطلوب تھی۔

م۔ علمی معیار (۴۰-۱۰۱)

انگریزی میں Pragmatic test لیکن یہاں علمی معیار کے مسئلے میں 'علمی' کا اشارہ سی مذہب فلسفہ کی طرف نہیں جسے Pragmatism (عملیت یا استنتاجیت) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی اساس اس خیال پر ہے کہ فکر سے مقصود دراصل کوئی راہ عمل پیدا کرنا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے غور و فکر کا حقیقی محرک ہماری خواہش عمل ہے جس میں حق کی حثیت جو علم کا حقیقی مقصود ہے محض ایک وسیلے کی ہے۔ وہ گویا مقصد نہیں ہے، بلکہ ذریعہ۔ بالفاظ دیگر علمی نظریوں کی بجائے خود کوئی قدر و قیمت نہیں۔ ان کی قدر و قیمت ان کے استعمال میں ہے۔ علاوہ ازیں حق کا وجود ہے کہاں؟ یہی وجہ ہے کہ ولیم جیمز کے نزدیک جو گویا اس فلسفے کا بانی ہے (حالانکہ اس کے پیش رو یورپ میں بھی موجود تھے)۔ عذاب کی خوبی یہ ہے کہ اس سے مذہبی عقائد کے جواز کی ایک صورت نکل آتی ہے (ورنہ ناممکن ہے ہم عقلاً ان کا اثبات کر سکیں)۔ اس لیے کہ حق Truth کا وجود ہے بھی تو عالم خارجی کے بارے میں ہمارے داخلی غور و فکر کی حثیت سے۔ یہ نہیں کہ اس سے فی الواقعہ کسی حقیقت کا انکشاف ہو سکے۔ جیسے مثلاً اس فلسفے کا شارح ٹانی ڈیوی Dewey نے کہا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں ہانی آئیسیجن اور ہائیڈروجن کا مرکب ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ بطور ایک خارجی حقیقت کے ہمیں معلوم ہو گیا ہانی ہے کیا۔ ہمیں معلوم ہوا تو صرف وہ

نسخہ جس کے استعمال سے ہانی طیارہ کی جا سکتا ہے ۔

اب اگر غور سے دیکھا جائے تو فلسفہ عملیت کی بنا اس مغالطے پر ہے کہ جب ہم کسی چیز پر حکم لگاتے ہیں (مثبت یا منفی) اس کی نوعیت سرتا سر جذباتی ہوتی ہے ۔ بالفاظ دیگر اس میں ہمارے احساس اور ارادے کا بھی اتنا ہی دخل ہوتا ہے جتنا عقل اور علم کا اور یہ وہ بات ہے جس کو اس فلسفے کا بڑے سے بڑا مخالف بھی تسلیم کرے گا ۔ اس لیے کہ یہ فی الواقعہ ہمارا جذبہ عمل ہے جو ہمیں غور و تفکر پر مجبور کرتا ہے لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ خالص عقلی احکام کا کوئی وجود ہی نہیں ، یا یہ کہ حق محض ایک وسیلہ ہے کسی مقصد کے حصول کا ۔ اس لیے کہ خالص عقلی احکام کی طرح حق کا بھی ہونا ایک مستقل وجود ہے ۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہم حقیقت سے کلبتاً بے خبر ہیں ۔ عملیت کا اقرار دراصل علم کا انکار ہے یعنی اس تیقن کا جو گویا علم کی جان ہے ۔ لہذا یہاں عقلی معیار کا اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ اگر فکر نے کسی حقیقت کو پا لیا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اس کو اپنے عمل میں لائیں اور دیکھیں کہ جو تصدیقات نظری طور پر قائم ہوئیں کیا عملاً بھی ان کی نائید ہوتی ہے ؟ یہ گویا ایک اور ذریعہ ہوگا ان کے امتحان اور آزمائش کا ، بعینہ جیسے سائنس میں حقیقت کے ادراک کے ساتھ ساتھ اس کا تجربہ اور مشاہدہ ضروری ہو جاتا ہے ۔

یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عملیت اور اس قسم کے جملہ فلسفوں مثلاً قطعیت ، یا منطقی قطعیت Logical positivism کو تحریک عونی ہے تو ایسے ہی مضمون پر جب ہمارے ذہن پر کوئی اضمحلال طاری ہو اور ہمارے قوائے غور و فکر صاف ہو جائیں ، یا بالواسطہ اس صورت میں جب فکر کو ادراک حقیقت میں نارسا ٹھہرایا جائے ۔

تخلیقات کا نقطہ نظر ظاہر ہے اس کے بالکل برعکس ہے ۔

دوسرا خطبہ

۱۔ فلسفہ کلام (۱-۲) -

فلسفہ کلام Scholasticism یعنی وہ مذہبِ فلسفہ جس نے از سنہ متوسطہ میں فروغ پایا اور مسیحی عقائد کا سلسلہ یونانی افکار سے جوڑ دیا، مگر جس کا ظہور صرف یورپ سے مختص ہے۔

انگریزی متن کی عبارت ہوں ہے۔ ”فلسفہ کلام نے ہستی باری تعالیٰ پر تین دلائل قائم کیے ہیں۔“

فلسفہ کلام کا آغاز بقول ایک مغربی مؤرخ علم و حکمت (سارٹن : مقدمہ تاریخ سائنس) اس وقت ہوا ”جب لاطینی فلسفہ نے یک طرفہ مسیحی عقائد کا جن میں آہائے کلیسا کی تفسیریں بھی شامل تھیں مطالعہ کیا، دوسری جانب بعض ایسی تصنیفات کا جو کم و بیش فلسفہ یونانی، بالخصوص مشائیت اور اشراقیت سے ماخوذ تھیں تو انہوں نے کوشش کی کہ ان متضاد اور متباہن روایات میں حتی الوسع تطبیق پیدا کریں حالانکہ یہ ایک ناممکن سی بات تھی۔ . . . مسیحی عقائد کی بنا ایمان پر ہے اور یونانی فلسفہ عبارت ہے محسوسات و مدركات کی عقلی تعبیر سے۔ . . . عیسائی متکلمین کی یہ زبردست جدوجہد۔ . . صرف اس صورت میں کامیاب ہو سکتی تھی کہ عقل اور مذہب کے درمیان مصالحت کا کوئی راستہ نکل آئے۔ . .“

آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے ”کلام عبارت ہے اس مفاہمت سے جو علم science اور الہیات theology میں کی جاتی ہے۔ . . پیش از وقت تعمیم generalisation من مانے arbitrary عقائد، تجربی مدلولات data کی ایک محدود مقدار سے غیر معمولی استخراج اور منقولات کا حد سے زیادہ ادب و احترام اس کے خصائص میں داخل ہے۔ . .“

مطور بالا سے اندازہ ہو جائے گا کہ فلسفہ کلام کی حقیقی نوعیت کیا ہے۔ دراصل اس فلسفے کو کلام سے موسوم کرنا بھی غلطی ہے لیکن کچھ تو الفاظ کی کمی اور کچھ اس سطحی مشابہت کی بنا پر جو اس فلسفے کو اسلامی علم کلام سے ہے راتم الحروف کو مجبوراً یہ اصطلاح اختیار کرنا پڑی۔

چنانچہ یہی احتیاط تھی جس کی بنا پر حضرت علامہ نے فرمایا کہ متن کی عبارت بدل دی جائے۔ اس لیے کہ قطع نظر ان دلائل کے جو متکلمین فرنگ نے اثبات ہستی باری تعالیٰ میں پیش کیں اور جن کی فلسفہ میں ایک مستقل حیثیت ہے اس لیے کہ ان کا سلسلہ در حقیقت فلسفہ یونان سے جاملتا ہے (لہذا متکلمین اسلام نے بھی ان سے کام لیا) فلسفہ کلام کا نشو و نما صرف یورپ سے مخصوص ہے۔

یہ تنبیہ نہایت ضروری تھی اور اسی لیے حضرت علامہ کا ارشاد تھا کہ متکلمین کے ساتھ لفظ فرنگ کا اضافہ کر دینا چاہیے۔

ب۔ افلاطون اور ہیگل (۳۳-۴۶)۔

کیا وجود اور ماہیت وجود یا فکر thought اور وجود being ایک identical ہیں، حساب میں یہ بحث اس لیے چھیڑی گئی کہ دلیں وجودی اور دلیل غائی میں جب بھی کوئی معنی پیدا ہونے لگے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ نہایت موجودہ شائد و مشہود کا وہ امتیاز جو اس روئے علم ناگزیر ہے ایک صرح کی محبوری ہے، ورنہ در حقیقت ان کی ماہیت ایک ہے۔

لیکن اگر فکر اور وجود ایک ہیں تو پھر سول پیدا ہوتا ہے کہ حدس کیا محض فکر ہے؟ جیسے مثلاً افلاطون کے نظریہ اسرار کی رو سے موجودات کی حقیقت محض تصورات کی رہ جاتی ہے۔ ہیگل کا منطقہ نظر بھی کم و بیش یہی ہے اس لیے کہ حقیقت کیا ہے؟ وہ تصور مطلق Absolute Idea جس کا انکشاف ذات رماں و مکان میں ہو رہا ہے۔ پھر بعد انکشاف ذات نور وہ گویا بالعمد موجود ہے لیکن جہاں تک اس کا

انکشاف ذات نہیں ہوا صرف بالقوہ ہی وجہ ہے کہ
ہیگل نے عالم محسوس سے زیادہ اعتنا نہیں کیا۔ ملاحظہ ہوں
’پیام مشرق‘ کے یہ اشعار :

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گر چہ فکر بکر او پیرایہ ہوشد چوں عروس
طاثر عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس

مزید برآں یہاں ایک اور مشکل رو نما ہوتی ہے اور وہ یہ
کہ جس تصور مطلق کی نوعیت وہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ
کیا گیا ہے اس کی حقیقت دراصل ہے کیا۔ یہی وجہ ہے
کہ Phenomenology of Nature میں جب ہیگل نے موجودات
حارجی کا استخراج تصور مطلق سے کیا تو اس کا استدلال
نقص رہ گیا۔ لہذا خطبات سے قارئین کا ذہن نہ تو افلاطون
کی طرف منتقل ہونا چاہیے، نہ ہیگل کی جانب۔ خطبات کا
مدار بحث یہ ہے کہ نظریہ علم Epistimology کی رو سے
دیکھنا چاہئے تو عالم و معلوم (نظر و منظور یا شاہد و مشہود)
کا اثبات ضروری ہے۔ دلیل غائی اور وجودی کا تقاضا برعکس
اس کے یہ ہے کہ شے مدركہ اور نفس مدركہ میں باعتبار
ماہیت کوئی امتیاز روا نہ رکھنا چاہئے۔ بعینہ اس کے ناممکن ہے
ہم اس دوئی سے بچ سکیں جو بحالت موجودہ فکر اور وجود
میں قائم کرنا پڑتی ہے۔ (علاوہ ازیں یہ بھی تو ممکن ہے کہ
فکر اور وجود فی الواقعہ ایک ہوں)۔ لہذا اس مشکل کا حل
یہ ہے کہ ہم قرآن پاک کے اس ارشاد ہوالاوں والآخر . . . الخ
کو دلیل راہ بنائیں۔ فکر اور وجود ایک ہیں لیکن کس طرح
اس کا جواب اسی خطے میں ملے گا۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۸۷۔

یوں خطبات کے نقطہ نظر سے جو مابعد الطبیعی نتیجہ مترتب
ہوتا ہے وہ افلاطون کے اعیان یا ہیگل کی ’معروضی عینیت‘
سے بالکل مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اس سے نظریہ وحدۃ الوجود
کی رائد بھی نہیں ہوتی۔ ملاحظہ ہو تصریح مابعد۔

علیٰ ہذا تصریح و خطبہ چہارم۔

ج۔ ہوالاول والاخر . . . الخ (۴۷-۳۹)۔

ملاحظہ ہو تصریح ماسبق اور منظور مابعد یعنی و بحث جو اس خطبے میں اٹھائی گئی اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقت مطبقہ وہ بایصر اور خلاق زندگی ہے جس کا تصور ہم بطور ایک خودی ہی کے کر سکتے ہیں۔ اس خودی کا اثبات کیجیے تو ن مشکلات کا آب سے آب ازالہ ہوتا جاتا ہے جن کا تعلق دلیل وجودی، غائی اور کوئی سے ہے۔ یہاں ہماری توجہ بالخصوص دلیل کوئی پر ہونی چاہیے جس کی رو سے لازم آتا ہے کہ لامتناہی کا اثبات متناہی کی نفی سے کیا جائے۔ علیٰ ہذا عقلی غور و فکر کے اس تقاضے پر کہ حقیقت کا تصور ایک لاصورت، بسیط اور غیر معین کوئی اصول کے طور پر کیا جائے لیکن جس سے اگر زمان و مکان کی اس دنیا کا وجود باطل ٹھہرتا ہے جس میں ہم اسے جاری و ساری پاتے ہیں تو اس کی جداگانہ ہستی کا اثبات بھی ضروری نہیں رہتا۔ مزید یہ کہ اگر کائنات ایک وجود باطل ہے تو وہ اصول جو اس میں جاری و ساری ہے اس کی اپنی حقیقت کیا ہے۔ پھر حال اس آیت سے نظریہ وحدۃ الوجود کی تائید نہیں ہوتی۔

(د) روح Spirit (۵۸-۸۷)۔

لفظ روح سے غلط فہمی کا احتمال ہے اس لیے کہ اس کے عام استعمال کی طرح فلسفہ میں بھی اس کے متعدد مفہوم ہیں۔ وہ مترادف ہے Soul (عند المتکلمین 'نفس')، علیٰ ہذا بعض دوسرے تصورات کا اور جن کا حاصل یہ ہے کہ روح ضد ہے مادے کی۔ چنانچہ مادیت کے مقابلے میں ایک مذہب روحانیت Spiritualism بھی ہے جس میں حقیقت کی تعبیر غیر مادی شکلوں میں کی جاتی ہے۔ مثلاً پارکے کا مذہب عینیت اور لائب نفس کے حی و مدرکہ افراد Monads یا فشٹے اور ہیگل کے نظریہ ہائے حقیقت۔ لہذا خطبات میں بھی لفظ روح کا استعمال انہیں معنوں میں ہوا کہ روح مادے کی ضد ہے۔ گویا اس کا استعمال منہیانہ ہے مثبت نہیں۔

۵۔ صفاتی کثرت (۷۳-۱۳۷)۔

انائے بصیر کے عناصر کی صفاتی (اور اس لیے انائے فعال کے عناصر کی مفہاری) کثرت کا تصور حقیقی نقطہ نظر کا پیدا کردہ ہے (بمقابلہ طبیعی نقطہ نظر کے)۔ طبیعیات کا دار و مدار پیمائشوں پر ہے اور اس لیے یہ ریاضیات یعنی تعدد اور شمار کی دنیا ہے جس کی کثرت حقیقی کثرت ہے کیونکہ اس میں ہر عنصر دوسرے سے الگ اور ہر تنیر دوسرے سے متاخر ہوگا، یعنی سلسلہ وار، لہذا ماضی و حال اور مستقبل کا ہابند۔ حیاتیات کی دنیا میں اس کے برعکس جو کچھ ہے ایک وحدت ہے یا یوں کہہیے کہ باعتبار شئون وہ ایک کل ہے جس میں اصلاً تو کثرت کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کثرت کا وجود ہم اس میں داخل کرنے اور یوں اپنے لیے آپ مشکلات پیدا کر لیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ ہمارا عقلی نقطہ نظر یعنی فکر ہے جو اسے اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے۔ حقیقتاً اس میں نہ کثرت کا وجود ہے، نہ تعدد کا لہذا اس میں حساب کی جگہ ہے، نہ شمار کی۔

حیاتیات اور ریاضیات کے یہ دو مظاہر اس قدر عام ہیں کہ ان کا اظہار ہماری اصطلاحات کیف و کم کے غیر مصطلحانہ استعمال سے بھی ہوتا رہتا ہے۔

(و) گوئٹے کے اشعار (۹۲-۱۸۳)۔

گوئٹے کے اشعار کا عربی ترجمہ مہدی علام نے بڑی خوبی سے کیا ہے۔ ملاحظہ ہو خطبات کا عربی ترجمہ نجدید التکیر الدینی فی الاسلام، خطبہ ثانی، ص ۷۳:

و یجر لا تحدہ حدود	یظل لنفسہ ابدًا یعید
بصیب بہ الوجود الی وجود	وہی فی الزمان لہ خلود
تری الا قواس آلافاً تلاقت	و قد نهضت فلیس لہا بعد
سحبت ہیکلا عظیم ذراہ	و عز علی انشاء فلا یبد
و فی حب الحیاة تری الثریا	تضی لکی یکون لہا مزید
کہا ان الثری فی الارض یہو	وی الجہاد کلا ہا رای مدید
خلائق کلہا تسمی کفا حا	و تنشط فی الحیاط لہا جہود
و کل کفاحہا سلم و امن	و رضوان من اللہ ابد

تیسرا خطبہ

۱۔ حقیقت دعا (۹۵ - ۱) -

انگریزی میں Meaning of Prayer اور اس لیے prayer کا ترجمہ دعا ہی کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے کہ دعا ہی عبادت کا جیسا کہ عام طور پر اس لفظ کا استعمال ہوتا ہے (خلافت لغت قرآنی) حقیقی مقصود ہے۔ یہ دعا ہی کی خواہش ہے جس نے ایسے اظہار کے لیے مختلف شکلیں اختیار کیں اور جن کو اصطلاحاً عبادت prayer سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ صلوٰۃ بھی دعا ہی کی ایک شکل ہے۔ لہذا متن میں جہاں کہیں prayer کا ذکر آیا مترجم نے اسے صلوٰۃ ہی کہا ہے۔

ب۔ نقطہ اور لمحہ (۱۰۸ - ۷۲) -

جیسا کہ خطبات میں مذکور ہے قدیم طبیعیات میں زمان و مکان کا وجود ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جاتا تھا اور اس لیے زمانے کی محسوس اور مکان کی مرئی شکل یعنی لمحوں اور نقطوں، یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے آنات و ثنات کا وجود بھی ایک دوسرے سے الگ رہا۔ طبیعیات حاضرہ نے البتہ جب اس ثنوی نقطہ نظر کے خلاف ابعادِ ثلاثہ کی بجائے ابعادِ اربعہ کا تصور قائم کرنے غور زمانے کو مکان میں مدغم کر دیا تو نقطوں اور لمحوں کے دو الگ الگ اور جداگانہ نظامت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ لیکن طبیعیات حاضرہ کے نزدیک نقطے کا وجود لمحے سے متقدم ہے۔ یہ الفاظ دیگر لمحے کا وجود غیر حقیقی ہے۔ برعکس اس کے اگر لمحے کا وجود نقطے سے متقدم ہے تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ جواہر کی حقیقت دراصل روحانی ہے (حسا کہ بصورتِ دیگر مادی)۔ لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ روح دراصل مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

رومی کے اشعار سے بہ نسبت غزالی کے سلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کہیں زیادہ بہتر شکل میں ہو جاتی ہے۔ پورا قطعہ یہ ہے :

تافت نورِ صبحِ ما از نورِ تو
در صراحیِ بادۂ منصورِ تو

دادۂ تو چون چنیں دارد مرا
بادۂ کہ بد تا طرب آرد مرا

بادۂ در جوششِ اسیرِ جوشِ ماست
چرخِ در گردشِ اسیرِ ہوشِ ماست

بادۂ از ما مست شد نے ما ازو
قالبِ از ما هست شد نے ما ازو

ما چو زنبوریم و قالبِ ہا چوموم
خانہ خانہ کرد قالبِ راچو موم

ج۔ جوہری زمانہ (۱۱۱-۵۸)۔

جوہری atomic اس لیے کہ اگر مکان عبارت ہے نقطوں کے ایک سلسلے series سے تو زمانہ کا تصور بھی ہیں اس طرح کرنا پڑے گا جیسے وہ ایک سلسلہ ہے لمحوں کا اور جن کا ظہور ہے درپے ہو رہا ہے۔ بالفاظ دیگر مکان کی اصل ہے نقطہ، زمانے کی لمحہ۔ مکان سلسلہ نقاط (ہناب) ہے، زمانہ سلسلہ لمحات (آنات)۔ یعنی جس طرح نقاط کی سلسلہ بندی سے مکان کا وجود متشکل ہوتا ہے ایسے ہی لمحات کی سلسلہ بندی سے زمانے کا۔ لہذا جو در مکانی کے ساتھ ساتھ جواہر زمانی کا اثبات بھی لازم آتا ہے۔

د۔ علم الہی (۱۲۰-۶۹)۔

عدم الہی کا عقلی تصور کیا ہو گا؟ یہ سوال ہے جس کا ان خطبات میں جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں پہلی مشکل تو یہ ہے کہ علم الہی کے بارے میں جننے بھی نظریے آج تک قائم کیے گئے عقلی معیار ہر پورے نہیں اترتے۔ ان میں کوئی نہ کوئی نقص ضرور رہ جاتا ہے۔ اگر

علم الہی تو علم الہی ہے علم انسانی کے متعلق بھی ہمارا کوئی نظریہ کامل و مکمل نہیں۔ لہذا قطع نظر اس سے کہ علم الہی کا قیاس علم انسانی پر کرنا غلط ہوگا۔ ہم علم انسانی کے پیش نظر کوئی ایسا نظریہ قائم ہی نہیں کر سکتے جو علم الہی پر منطبق ہو سکے۔ اصولاً ہم جانتے ہیں کہ علم الہی علم کلی ہے، یعنی ماضی و مستقبل اور غیب و حاضر سب پر محیط۔ بایں عمدہ ہمیں نہیں چاہیے ہم اس کا کوئی ایسا تصور قائم کریں جس سے ایک آزاد اور باہمہر تخلیقی مشیت کی حیثیت سے اس کے اختیار اور آزادی میں فرق آجائے، یعنی ہم اس کی قدرت پر کوئی حد قائم کر دیں۔ پھر جب علم الہی کی حیثیت بجائے خود ایک تخلیقی عمل کی ہے اور انسان بھی اس امر کا آرزو ہے کہ قضا و قدر کی تعبیر ایک اٹل جبریت کی شکل میں نہ کی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ منطقی قضا و قدر سے کام لینے کی بجائے ہم ایسے طرح طرح سے سمجھنے کی کوشش کریں۔ اب اس سلسلے میں جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ ذات الہیہ کی حیات تخلیقی میں جس کی ماہیت ایک وحدت نامی کی ہے مستقبل کی تطبیق بطور ایک غیر متعین امکان کے اس کے علم کلی سے کس طرح کی جائے۔ لہذا یہاں ایک مثال سے کام لیا گیا تا کہ علم الہی کا کوئی زیادہ جامع اور کامل و مکمل نظریہ وضع ہو سکے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم علم الہی کا قیاس علم انسانی پر کر رہے ہیں۔ یا یہ کہ اس کے علم میں مستقبل کی کوئی جگہ نہیں۔ حالانکہ یہاں کچھ کہنے کی کوشش کی گئی ہے تو یہ کہ وہ عالم الغیب بھی ہے اور اس کا علم ہر شے پر محیط بایں عمدہ قادر مطلق اور فعال یا بریدہ بھی۔ لہذا وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اس کی آزادانہ تخلیقی مشیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ لہذا ہمیں کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں کرنا چاہیے جس سے ایسا کوئی خیال پیدا ہو۔ ہمارا اپنا علم بھی تو ہماری اخلاقی ذمہ داری کے منافی نہیں ہے۔

فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک

اور حل پیش کیا ہے گو بسبب علالت انہیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے۔ اپنے ایک مکتوب نامے میں انہوں نے راقم الحروف کو لکھا کہ باعتبار زمانہ Time اگرچہ حوادث events غیر متعین ہیں، لیکن باعتبار دیمومت eternity متعین۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مکتوبات اقبال، شائع کردہ اقبال اکیڈمی، کراچی۔

۵۔ مراتب نفسِ انسانی (۱۳۴-۱۰۶)

ولیم جیمز فلسفۂ عملیت کا بانی ہے۔ (ملاحظہ ہو تصریح ص، خطبہ اول)۔ لہذا اس کے نزدیک حق کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کی اختیاریت پسندی کا تقاضا ہے کہ وہ کسی ایسی حقیقت کو تسلیم نہ کرے جو حواس کی گرفت میں نہیں آتی۔ مگر پھر وہ نفسیات داں بھی ہے اور دیکھتا ہے کہ دعا ایک طبعی جذبہ ہے اور فطرت انسانی میں اس طرح مرکوز کہ جب تک اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہ ہو جائے (جو ناممکن ہے) یہ جذبہ برابر اپنا کام کرتا رہے گا۔ پھر دعا کا سلسلہ اس نے جذبۂ رفاقت اور جذبۂ رفاقت کا مذہب سے ملا دیا ہے۔ یہ اس کے اپنے خیالات ہیں۔ حضرت علامہ کا بہر حال کہنا یہ ہے کہ باوجود اپنی عملیت اور اختیاریت پسندی کے جب ولیم جیمز بطور ایک امر واقعی دعا سے انکار نہیں کر سکتا تو ہمیں چاہیے اس پر زیادہ تنقید کی اور ذمہ داری سے غور کریں۔

۶۔ تصوف کی نو افلاطونی (Noe - Platonic) شاخ

(۱۱۰-۱۳۶)

یعنی اشراقی جیسا کہ حاشے میں اشارا کر دیا گیا ہے۔ بات یہ ہے کہ تصوف قبل اسلام کی کم از کم دو شاخیں اڑی اہم ہیں۔ ایک ہندی، دوسری اشراقی (یہ اصطلاح مغرب نو افلاطونی) جس کا سلسلہ فلاطینوس Plotinos کی وساطت سے افلاطون تک جا پہنچتا ہے۔ مشرقِ قریب میں چونکہ اس

تصوف کا دور دورہ تھا ، لہذا اسلامی دنیا بھی اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہی جس کی ایک بہت بڑی وجہ تو یہی ہے کہ جہاں جن قوموں نے اسلام قبول کیا وہ پہلے ہی سے اس رنگ میں رنگی ہوئی تھیں اور چاہتی تھیں اپنی قدیم روایات کو قائم اور برقرار رکھیں ۔ یوں بھی ان کے ذہنی استخلاص کے لیے وقت درکار تھا ۔ حضرت علامہ کا ارشاد پھر کیف یہ ہے کہ ہماری رہنمائی کرے گا تو خالص اسلامی تصوف ۔ اس کے علاوہ تصوف کی جو بھی شکل ہے ایسے غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنا ضروری ہے ۔

۱۸۷

خودی ، جبر و قدر ، حیات بعد الموت

ان کے شاہدے پر قناعت نہیں کرے گا (۱۶۲) ۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے (۱۶۳) جس کا ہر عمل ایک نیا موقع پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے ۔

۱۶۲ ۔ انفعالی طور پر ، مگر جس سے زندگی کسی نئے مرحلے میں قدم نہیں رکھتی ۔ مترجم

۱۶۳ ۔ ملاحظہ ہو خطبہ دوم و سوم ۔ مترجم

چوتھا خطبہ

۱۔ مجموعی ثقافت (۱۳۳-۹)

اس ثقافت (culture) کے متعلق مبسوط ترین نظریہ اشپیگلر کی کتاب 'زوالِ مغرب' میں ملے گا (مجلد دوم، باب ہشتم، مجموعی روح) جس کا اہم ایک مخصوص نقطہ نظر ہے لیکن جس کے باوجود اندازہ ہو جائے گا کہ بحیثیت مجموعی اہل فننگ کے نزدیک اس ثقافت کے بڑے بڑے خصائص کیا ہیں۔

جہاں تک ہمارے نقطہ نظر کا تعلق ہے یہ محوسیت (عجمیت) نہیں جس نے زرتشتی مذہب کی وحدانیت پسندی کو تنویر سے دل دی، جس سے نور و ظلمت، خیر و شر، اہریمن اور بزدان کی مسلسل آویزش اور اس میں کسی آنے والے کے ہاتھوں خیر کے بالآخر غامے کا تصور پیدا ہوا، جس کا نتیجہ ہے یہی خودی، علیٰ ہذا سیاسی اور ملی زندگی میں بالارادہ حصہ لینے کی بجائے کسی شخص کا بے چون و چرا اتباع۔ جس نے علم و حکمت یا عقل اور فکر کی بجائے جس سے ہم نہ ہوش و حواس کسی بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس قسم کے مکاشفات اور، شہادت پر زور دیا جن سے گویا ایک ہر اسرار طریق برحق کا انکشاف ہوتا ہے۔ وہ حقائق جو خود بھی ایک راز ہیں اور عقل کی گرفت میں نہیں آتے۔

ب۔ توانائی (۱۳۷-۲۹)

انگریزی میں Energy جو یونانی لفظ 'انرگو' سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی گویا قدرت اور فعالیت کے ہیں۔ لہذا انگریزی زبان میں جب اس اصطلاح کا استعمال علوم طبیعی

کے علاوہ فلسفہ اور مذہب میں بھی کیا جاتا ہے تو اس سے کوئی غلط فہمی پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس کا حقیقی مفہوم ہر حال عہدے سامنے رہتا ہے۔ لیکن اردو میں اس کے مترادف (جس میں ان امور کا مطلق لحاظ نہیں رکھا گیا) یعنی 'توانائی' کی اصطلاح بڑی ناقص ہے۔ مترجم کے نزدیک یوں بھی توانائی energy کا کوئی اچھا ترجمہ نہیں کیونکہ اس سے ہر ری توجہ 'توانستن' کی بجائے طاقت اور قوت کی صرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ہاں ہمہ راقم الحروف نے بطور اصطلاح طبیعیات تو energy کو توانائی ہی کہا ہے۔ البتہ فلسفہ میں باعتبار مساوی و مساوی جیسے موقع تھا کہیں توانائی، کہیں قدرت اور Divine Energy کی صورت میں تو بالخصوص قدرت۔

مگر پھر الہی اسلام نے Divine energy کو 'امر' سے بھی تعبیر کیا ہے (جیسا کہ حطبہ چہارم میں اس کی وضاحت موجود ہے)۔ لہذا ترجمے میں جہاں کہیں ضروری تھا لفظ امر بھی استعمال کیا گیا ہے۔

ج۔ خیال کا مسئلہ (۱۵۱-۳۸)

خیال کا مسئلہ ہے 'میں'۔ یا فلسفہ کی زبان میں اذ۔ اس لیے کہ جب بھی 'میں' خیال پیش کیا جائے گا کسی فرد کی طرف سے پیش کیا جائے گا۔ فرض کیجیے آسمان اور آلود ہے۔ اب اس پر نظر ڈالتے اور کہتے ہیں میں سمجھتا ہوں ہاں برے کا۔ اب آسمان اور ابر اور آلودگی اور ہاں برسا تو وہ حقائق ہیں جن کا انکار ممکن نہیں خواہ ان کی آخری تعبیر سمجھ بھی ہو لیکن 'میں' کیا ہے؟ ایک لغوی ضرورت یا اس سے کچھ زائد؟ اس لیے کہ محض ضمیر متکلم کا استعمال اس امر کا ثبوت نہیں کہ اس کی کوئی حقیقت بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آسمان اور ابر اور آلودگی کی طرح ہم اس کی توحید بھی عالم نظارت کے حوالے سے کر سکیں۔

یہ دراصل دے کرت Descartes کے اس قول کی تفسیر ہے جس نے 'میں' یا انا کی حقیقت پر یوں استدلال کیا تھا کہ میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔

گروہ جہاں تک عقل محض کا تعلق ہے یا منطقی استدلال کا کٹ کر خودی کی حقیقت سے انکار نہا مگر پھر جس طرح عقل عملی کی بنا پر اس نے ذات الہیہ، آزادی، عمل اور حیات بعد الموت کا اثبات کیا ویسے ہی نتیجہ خودی کا، کیونکہ یہ خودی یا اے ہی کی عملی اور اخلاقی ضرورت ہے کہ خدا کو مان لے اور اخلاقی قدروں کی آزاد، حد و حصہ کرتے ہوئے آئندہ زندگی میں اس کے نتائج کا اقرار کرے۔ لیکن پھر اس ایوان سے دیکھا جائے تو کانٹ کی عینیت پسندی کی حشت ما بعد التصبی نہیں رہتی، بلکہ اخلاقی۔ حالانکہ عقل نے اگر احاطہ کر سہارا لے بغیر ان مسائل کا اقرار کر لیا ہے جن پر کانٹ کو اصرار ہے تو اس سے اخلاقی اور عمل میں اور زیادہ مشغولی اور استحکام پیدا ہو جائے گا۔ دراصل اس نے اس حقیقت کو سر انداز کر دیا (اپنے مسیحی تہذیب کے باعث) کہ مذہب کی روح سب سے بڑی ہے وہ محض اخلاقی اور روحانی دستور العمل نہیں۔

د۔ تھوڈر ہرستی اور جمہوری مرسومہ (۱۶۸ - ۱۷۱۸)

یہاں تھوڈر ہرستی کا اشارہ قسمت اور جبر کی طرف ہے۔ ایک میں قدیم خیالات نے حصہ لیا، دوسرے میں اخلاقی الہیاتی بحثوں نے۔

اس اہتمام یافتہ Accomplished tact کی صورت ایک دستوری ضرورت کی ابتدا جمہوری انقلاب سے ملتی ہے۔ یہی انقلاب تھوڈر ہرستی کے حقوق مرسومہ vested rights کا اخلاقی، معاشی، سیاسی، مذہبی ہر پہلو ہے۔

و۔ سائنس کی حقیقت ہے (۱۶۸ - ۱۹۸)

مقبول اس لیے حقیقی ہے کہ حقیقت عبارت ہے عقل کی لامتناہیت Infintude سے اور لامتناہیت کا تعنا ہے کہ اس کے اندر جمیع تضادات جمع ہوں۔ لہذا اس میں حرکت بھی ہے اور تغیر بھی جس کا اسفار ایک جدلی Dialectic انداز میں

ہوتا رہتا ہے اور جس میں وہ آپ اپنی ضد بن کر ہر ضد کی ضد بنتا اور اس طرح انکشاف ذات کے مختلف مراحل طے کرتا ہے۔ مزید یہ کہ جس مرحلے پر جس طرح اس کا انکشاف ہوگا وہی اس کی قرار واقعی شکل ہوگی۔ بالفاظ دیگر حقیقت میں حرکت بھی ہے اور ارتقا بھی۔ وہ اس حد تک تو مشہود Immanent ہے جس حد تک زمان و مکان کی اس دنیا میں اس کا اظہار ہو چکا اور اس حد تک ماورا Transcendent جس حد تک ابھی اس کا اظہار نہیں ہوا۔

رہا یہ امر کہ ہیگل کے فلسفے نے سیاسیات میں رجعت پسندی کی تائید و تقویت کا سامان کیسے بہم پہنچایا اس کا جواب یہ ہے کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا فلسفہ غور و فکر کا معراج کمال ہے اور اس لیے حق و صداقت کا حرف آخر۔ لہذا تاریخ اور سیاسیات میں بھی اس کے نظریوں کو آخری اور قطعی ٹھہرایا گیا۔ حالانکہ ہیگل کے اس خیال کی تردید اس کی جدلیت ہی سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً اس کی کیا وجہ ہے کہ علم و حکمت کی دنیا یا انسانی اعمال و افعال اور تجربات میں جدلیت کا سلسلہ جاری نہ رہے اور ایک خاص مرحلے پر آ کر رک جائے؟ ہم اسے کیوں مان لیں کہ پروسی Prussian ملوکیت کی روح قومی روح مطلق National soul کا کامل و مکمل مظہر ہے اور اس لیے جرمن ریاست انسانی معاشرے کا منتہائے عروج۔

و۔ کانٹ اور حیات بعد الموت (۱۷۹۱-۱۸۰۴)

کانٹ نے عقل عملی کا مسہارا لیتے ہوئے حیات بعد الموت پر جس طرح استدلال کیا ہے اس کا سرچشمہ دراصل مسیحی عقائد ہیں۔ اس لیے کہ بہ آدم کا ابتدائی original گناہ تھا جس کی باداں میں اسے تعزیراً جنت سے اس دنیا میں کرا دیا گی (ہبوط آدم)۔ لہذا با اس کی آرزوؤں اور مقاصد کے لیے سازگار نہیں۔ یہاں ان کے حصول کا کوئی امکان نہیں جو مسیحیت کے نزدیک زندگی میں اور جن کا تعلق

کانٹ کے نزدیک ان مسائل سے بے جز کی عقل محض سے تو نہیں
البتہ عقل عملی سے تائید و تثبیت ہو جاتی ہے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو کانٹ کی ساری فکری کاوش
اس لیے ہے کہ عقل سے الگ مذہب کو کوئی مستقل اساس
مل جائے تاکہ وہ اپنا الگ تھک اور آزادانہ وجود برقرار
رکھ سکے۔ ملاحظہ ہو خطبہ اول۔

ڈ۔ رجم اور کرہ (۱۷۶-۱۷۹)

اسلام کا ظہور ہوا تو رجم کا عقیدہ بہت سے مذاہب
(الہامی، وثنی) میں عام تھا۔ خیال یہ تھا کہ بعض ہستیاں
میر کر پھر اس دنیا میں واپس آجائیں گی تاکہ جو دعوت
ان کے پیش نظر تھی اس کی تکمیل ہو سکے۔

کرہ خالصاً قرآنی تصور ہے۔ کافر کہیں گے کاش ہمیں پھر
موقع ملتا ہو ان ل کرہ۔ یعنی یہ موقع کہ ہم دنیا میں واپس
جا سکتے۔ لیکن دنیا میں واپسی ایک خیال خام ہے۔ وہ ایک
منزل تھی جس سے زندگی آگے نکل آئی۔ وہ آگے تو بڑھ سکتی ہے،
پیچھے نہیں ہٹ سکتی۔

ح۔ مقام یا اختیاری پس منظر (۱۸۳-۱۸۷)

مذکور حوالہ اور یہ ممکن نہیں جب تک وہ کوئی محسوس
شکل اختیار نہ کر لے۔ محسوس ہے تو ہمارے حواس اس کا
ادراک کر سکیں گے۔ لیکن ادراک بالحواس سے بد ثبات
نہیں ہوتا (جیسا کہ اخباریین Empiricists کہیں گے) کہ
حقیقت محض اختیاری ہے، یعنی محسوس ہی حقیقی ہے۔ ملاحظہ ہو
تصریح ب، خطبہ اول۔

نسمہ (جمع نسم) بمعنی ہبکر۔ اسے مطیۃ الروح (روح کی
سواری) بھی کہا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجرد روح کو بھی
کسی بڑے ہی لطیف ہبکر کی ضرورت ہے۔ لہذا جسم انسانی
ف ہو جانے کا تو حیات بعد الموت پر اسے پھر کسی ہبکر کی
ضرورت ہوگی۔ یہی ہبکر نسمہ ہے۔ حدیث 'امرا' میں (ملاحظہ ہو

التاج ، الجامع للاصول ۱۱ حدیث ارسول : ج ۳ ، ص ۷۲-۷۱ (آیا ہے کہ حضور رسالتاً صلعم کو ذریات آدم کے نسب دکھائے گئے ۔ یعنی ان کا کوئی بڑا لطیف بیکر (شاید اسی لیے نسب کے معنی روح بھی کہے جاتے ہیں) ۔ یہ پھر امر لیے کہ حوالے کے لیے ہمیں کسی مقام یا اختیاری پس منظر کی ضرورت ہے ۔ دوزخ اور جنت کی نسبت میں بھی اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے ۔

ط۔ جنت اور دوزخ (۱۸۵-۱۵۱)

احوال ہیں مقامات نہیں ۔ ابن عربی کہنے لیں :

النار نار ان نار کھا لہب
و نار معنی علی الارواح تطلع
نہی الی ما لہا سقع ولا لہب
لکن لہا الم فی القلب ینطبع

اور حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد ہے کہ ایک عالم محسوسات کا ہے ایک اعین اور ایک امثال کا ۔ عالم امثال میں محسوس عین اور عین محسوس کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ۔ جنت اور دوزخ کا تعلق بھی عالم امثال سے ہے ۔ گویا وہ احوال بھی ہیں اور مقامات بھی ۔

— — —

پانچواں خطبہ

۲۔ واردات اتحاد (۱۸۸-۲۰۰)

انگریزی میں unitary experience لہذا اعتبار سبق و سبق اردو ترجمہ 'لذت اتحاد' ہونا چاہیے تھا۔ لیکن واردات کا لغت اس لیے استعمال کیا گیا کہ ایک تو انگریزی متن سے مطابقت قائم رہے، دوسرے اس لیے کہ یہ 'لذت' نتیجہ ہے ایک مخصوص مشاہدے کا جو گویا صوبہ (یا مخصوص وجودین) کا نصب العین ہے اور جسے عام گفتگو میں 'ننا' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ ہنر جیسے استعارہ ہے 'قطرہ دریا میں داخل ہو گیا'۔

یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ روایات تصوف میں بالعموم ولایت کا درجہ سب سے افضل مانا گیا ہے اس لیے کہ ولایت عبارت ہے تعلق بات سے لیکن اس طرح چونکہ سوت کی سفر میں لازم آتی ہے اس لیے کہا گیا کہ نبوت کے دو پہلو ہیں ایک ولایت، دوسرا رسالت۔ لہذا نبی کا درجہ ولی سے افضل نہیں۔ حالانکہ یوں بھی ولایت کا درجہ اپنی جگہ ہر رسالت سے برتر رہتا ہے۔ دراصل یہ تہریق ایک غلط نفسیات پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ شعور بہر حال ایک وحدت ہے جس کو الگ الگ اجزا میں تقسیم کرنا غلطی ہے۔ لہذا شخصیات میں شعور ولایت اور شعور نبوت کا جو امتیاز قائم کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نبوت (اور اس لیے رسالت) کا مقام اور ہے، ولایت کا اور۔ باعتبار نفسیات نبوت ہی جگہ پر ایک الگ اور منفرد منظر ہے۔

ب۔ ہے لیے نیکی دنیا (۲۰۱-۶۷)

زوالِ یونان کے بعد جب علم و حکمت کی مرکزیت اسکندریہ منتقل ہو گئی تو یونانی تہذیب و تمدن (Hellenism) کی جگہ

ایک دوسری (یونانی کی بجائے یونانیستی Hellenistic) تہذیب و تمدن نے لی جس پر بظاہر یونانیت کا رنگ چڑھا ہوا تھا، لیکن ”جونی الحقیقت مجموعہ تھا یونانی، روسی اور بہت سے دوسرے عناصر کا اور جو اسکندریہ کے دور عظمت کی یادگار ہے۔۔۔ اس عجیب و غریب تمدن میں شروع ہی سے ان صفات کا فقدان تھا جس کا تعلق یونان کے عہد زریں سے ہے۔۔۔ پھر کیسے اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اہل یونان کی حرمندی اور دراکی طبع کے بعض اعلیٰ ترین جوہر اگر ان آرزوؤں اور تمناؤں سے جا ملے جو سرزمین مصر اور مشرق کے دوسرے ممالک سے آئیں تو محض اس تحریک کی بدولت۔“ (سارٹن: مقدمہ تاریخ سائنس، جلد اول، بحث علوم قدیمہ)۔ اہل مغرب کے نزدیک اس تمدن کا درجہ یونانی تہذیب و تمدن سے فروتر ہے۔ وہ صرف اس کی مغربی یا یونانی شیت کو دیکھتے ہوئے یہ رائے قائم کرتے ہیں جو بڑی حد تک سطحی ہے۔ اس لیے کہ اگر محض علوم و فنون ہی میں نظر رکھنے تو بقول ہرِفولٹ علم و حکمت کی صحیح روایت جس سے یونانی ذہن نا مانوس تھا پھر سے تازہ ہوئی تو اسی تمدن کی وساطت سے۔ پھر جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس تمدن کی حیثیت قدیم مغربی ایشیائی اور اسلامی تمدن کے درمیان ایک عبوری دور یا واسطے کی ہے۔

ج۔ حرکی شہود (۲۱۰-۸۰)

ملاحظہ ہو بحث لمحۃ نقطہ۔ علیٰ ہذا تصریح ج، حطیۃ سوم۔ مکان گویا حرکت کی خارجی تصویر ہے۔

د۔ الہیاتی رد عمل (۲۱۸-۹۸)

حکمت یونان کے خلاف جو معاون حوالے اس کا آغار اگر الہیاتی نقطۂ نظر سے ہوا تو اس لیے کہ یہ مذہب اعرال تھا جس نے الہیاتِ اسلامیہ میں سب سے پہلے ایک ناقاعدہ تحریک کی شکل اختیار کی۔ لیکن جس کے نزدیک مذہب کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں تھی کہ اسے ایک مجموعۂ عقائد کہا

حائے (خطبہ اول)۔ حالانکہ اسلام سرتاسر زندگی ہے اور ان حقائق پر مشتمل جن سے اس میں وسعت اور استحکام طاب اور قدرت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا وہ ایک نظم مدنیت بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد مامون الرشید میں جب اسے سرکاری عقیدے کی حیثیت دی گئی (سلسلہ فتنہ خلق قرآن) تو ریاست ہی کا مفاد اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔ نہ ہے مستشرقین اور ان کے مقدمہ بین کا 'آرتھوڈکس' رد عمل۔ مگر وہ نہیں سمجھتے کہ اسلام میں 'آرتھوڈکسی' (راسخ العقیدگی) کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جیسے مسیحیت میں سبب ایک منظم کلیسا کے۔ بایں ہمہ یہ بھی مذہب اعتزال کی ایک جزوی اور سطحی تاریخ ہے کیوں کہ اسے درحقیقت اس مذہبی غور و فکر کی ایک کڑی تصور کرنا چاہیے جس نے الہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب کی شکل اختیار کی۔ پھر یہ مذہب اعتزال ہی تھا جس نے گویا مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں سے اشاعرہ کے ظہور میں حصہ لیا اور جس سے رفتہ رفتہ اسلامی غور و فکر نے مشرقِ قریب کی اس عقلی اور ذہنی فضا کو یک قلم بدل ڈالا جس میں یونانی افکار سرایت کر چکے تھے۔

۵۔ اشبینگر (۲۱۹-۱۰۱)

ملاحظہ ہو تصریح ۱، خطبہ چہارم

یہ امر کہ اسلامی تعلیمات علیٰ ہذا مذہب و ثقافت کی روح 'میسیت (عجیب)' کے خلاف ہے اس کی تردید خطبات ہی میں موجود ہے۔

۶۔ عقیدہ ظہور مہدی (۲۲۲-۱۱۰)

اس سلسلے میں ملاحظہ ہوں حضرت علامہ کے بیانات سلسلہ قادیانی احراری نزاع، علیٰ ہذا اسلام اور احمدیت۔
البتہ ظہور مہدی کے سلسلے میں جہاں حضرت علامہ نے اس کی 'میسیت' تعبیر سے انکار کیا ہے وہاں ایک دوسرے رنگ میں اس کی ترجمانی اس طرح کی ہے :

توسوں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
 یہ ذوق سکھاتا ہے ادب سرخ چمن کو
 مجذوب برنگی نے بانساز فرنگی
 مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
 اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
 مایوس نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو

دنیا کو ہے اس مہدیؑ برحق کی ضرورت
 ہو جس کی نکہ زلزلۂ عالمِ افکار
 ضربِ کلیم

ہوتی جس کی خودی پہلے نمودار
 وہی مہدی وہی آخر زمانی
 ارمنانِ حجاز

لیکن اس لحد سے ظہورِ مہدی کا تعلق گویا زندگی کے اس
 تقاضے سے ہے جو ہر نازک موقع ہر اس طرح کا فرد یا افراد
 پیدا کر لیتی ہے جس کی اسے ضرورت ہوتی ہے۔

ابنِ خلدون کا بھی یہی خیال ہے۔ وہ کہتا ہے اس سلسلے
 میں جو روایات پیش کی جاتی ہیں ان کے یہ معنی تو قابلِ تسلیم
 ہیں کہ اسلامی دعوت یا یوں کہہیے کہ دین اور ملک کے لیے
 طاقت اور شوکت کا وجود ناگزیر ہے (اور ظاہر ہے اس کا
 دار و مدار کسی فرد یا افراد کے جوہر قیادت ہی پر ہے)، یہ
 نہیں کہ اس کے لیے ہمیں کسی خاص فرد کے ظہور کا ('مہمیانہ'
 رنگ میں) منتظر رہنا چاہیے۔

چھٹا خطبہ

ب۔ رومیوں کی دوازدہ الواح (۲۳۰-۷۸)

الواح کا تصور اس امر کی دلیل ہے کہ قانون اور نظم امور میں بھی عہد نامہ عتیق کا اثر رومی دنیا پر کس قدر وقع تھا۔

تعبیر و تاویل کا اشارہ اسی روش کی طرف ہے جو فقہائے اسلام نے اسلامی قانون کی توسیع و ترقی میں اختیار کی اور جس کا مختصر سا بیان اسی خطبے میں سلسلہ مآخذ قانون اسلامی آ گیا ہے۔

ج۔ متضادم نظامات (۲۵۲-۱۲۱)

ایک وہ جو مسیحیت کے عالمگیر اخلاق پر مبنی تھا، دوسرا وہ جس کی بنیاد قومی اخلاق پر رکھی گئی اور جس سے ریاست اور کلیسا کی تقریبی ناگزیر ہو گئی۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے قومی اخلاق ایک مبہم سا لفظ ہے جس کا اخلاق قدروں سے کوئی واضح تعلق پیدا ہوا، نہ ہو سکتا ہے، نہ مرد کی زندگی میں انسانی نقطہ نظر سے ان کی کوئی حیثیت رہ جاتی ہے۔

د۔ ہرگروں ژے (۲۷۳-۱۲۷)

ہرگروں ژے کا اشارہ دراصل 'کفر دون کفر' کی طرف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے کسی غلط اجتہاد کی بنا پر یا جب دانستہ ہم کوئی ایسی روش اختیار کر لیتے ہیں جو فی الحقیقت مشائے اسلام کے خلاف ہے تو اسے کفر ہی کہا جائے گا۔ لیکن ایسا کفر جو نتیجہ ہے لاعلمی اور بے خبری کا، نہ کہ ارادی اور شعوری اور وہ بھی اس حالت میں جب ہمیں اسلام کا اقرار بھی ہو، یعنی ہم اس میں کوئی تعریق پیدا

نہ کریں۔ لہذا امر کی حیثیت صرف ایک انفرادی رائے کی رہ جائے۔ اس کفر اور حقیقی کفر میں فرق کرنا پڑے گا۔ مزید بحث کے لیے ملاحظہ ہو اسلام اور احمدیت۔

۴۔ انسانی روابط (۲۵۶-۱۳۳)

یہ انسان کا انسان سے ربط ہی تو ہے جس سے انفرادی اور اجتماعی ادارات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ان روابط ہی کی اجتماعی شکل سے سیاسیات و معاشیات کے اصول و قواعد، بنیادی تصورات اور منہاجات وضع ہوتے ہیں جیسے انفرادی طور پر سیرت اور کردار۔ لیکن دونوں صورتوں میں ان کا سرچشمہ حیات فرد ہی میں تلاش کرنا پڑے گا۔ لہذا مغرب کے دنیا پسند secular یا علمی (سائنٹیفک) نقطہ نظر کی غلطی یہ ہے کہ حیات اجتماعیہ کی بحث میں امر امر کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ ہمارے انفرادی اور اجتماعی روابط کا سرچشمہ انسان کی اپنی ذات ہے۔ بالفاظ دیگر وہ سیاسی اور معاشی عوامل، یا خارجی قوتیں بھی جن کے پیش نظر ہم اخلاق اور روحانی قدروں کو نظر انداز کر دیتے ہیں ہمارے عمل و تعامل ہی کی پیدا کردہ ہیں۔ لہذا ان کا نظم و انطباق کوئی صحیح شکل اختیار کرے گا تو جب ہی کہ اس کا تعلق زندگی سے قائم رہے۔ پھر اگر مذہب کی حیثیت بنی زندگی ہی کے ایک بنیادی تقاضے کی ہے اور ہماری انفرادی اور اجتماعی شخصیت، سیرت اور کردار کی تعمیر اس کا منصب تو ظاہر ہے حیات اجتماعیہ کی اساس بھی مذہب ہی پر رہے گی اور مذہب ہی پر رخی چاہیے۔

۵۔ جمہوریۃ افلاطون (۲۵۷-۱۳۷)

یہ ایک مثالی راست کی تشکیل کا پہلا تصور تھا جو مغرب میں پیش کیا گیا اور جس نے فرد اور جماعت کے مابین مابین ساری زندگی کو اپنے احاطے میں لے کر ایک مخصوص نصب العین کے حصول پر مرکوز کر دیا۔

لیکن یہاں جمہوریہ کی مثال اس لیے بھی دی گئی ہے کہ اعلیٰ مغرب اس حقیقت کو نظر انداز نہ کریں کہ زندگی ایک

کل ہے۔ لہذا فرد ہو یا جماعت، زندگی کے ہر پہلو کی نگہداشت لازم ہے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ ہم ایک کو دوسرے سے بے تعلق نہ ہونے دیں۔ زندگی دنیوی secular اور مذہبی religious کا امتیاز کوارا نہیں کرتی۔

ز۔ مجرد و محسوس، حادث اور خیالی (۱۷۳-۱۷۵)

ملاحظہ ہو تصریح ب، خطبہ اول

یہ محسوس اور حادث ہی تو ہے جس سے مجرد اور خیالی کی ہستی قائم ہے۔ لہذا اگر ارر نے عقل ہمیں واقعی actual اور حقیقی real میں فرق کرنا پڑے، تو اس کا یہ مطلب نہیں (جیسا کہ عقلیت کا تدف ہے) کہ حقیقی کا اثبات واقعی کی نفی کر دے، یا مجرد کے مقابلے میں محسوس کی کوئی حقیقت نہ رہے۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو خطبہ اول، بحث مجاز و حقیقت۔

ج۔ وحی کی ظاہری خارجیت (۱۹۲-۲۷۶)

ملاحظہ ہو تصریح ا، خطبہ اول۔ علیٰ ہذا بحث وحی،

خطبہ ہنجم۔

خارجیت یعنی ہماری ذات سے اس کا خارج یا بے تعلق ہونا۔ مطلب یہ ہے کہ وحی کا نزول تو انبیا پر ہوتا ہے لیکن اس سے مقصود ہے ان حقائق کی ترجمانی جو ہماری فطرت کا تار و پود ہیں اور جن کا انکشاف ہماری اپنی ذات پر جب ہی ہوتا ہے جب ہمیں زندگی اور اس کے گونا گوں مظاہر سے عملاً سابقہ پڑے یا جب ہمارے علم اور فہم و دانش میں ترقی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں ہمیں یہ حقائق بہت کچھ نا مانوس اور اپنی ذات سے بے تعلق نظر آتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں ہم سے کوئی بات شاید عقیدہ سنوائی جا رہی ہے مگر پھر جوں جوں ہمارا علم بڑھتا ہے اور ہمارے عمل اور تجربات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو یہ حقیقت سمجھ میں آ جاتی ہے کہ یہ ہماری اپنی ہی ذات ہے جس کی ترجمانی ارر نے وحی انبیا علیہم السلام نے کی۔ یہی مرحلہ ہے جس میں وحی کی حیثیت ایک خارجی یعنی باہر سے نافذ کیے ہوئے

اصول کی بجائے ایک داخلی تقاضے کی ہو جاتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کے اتباع میں ہم اپنی ہی ذات کا اتباع کر رہے ہیں۔ لہذا اس میں تکلف یا تصنع کی بجائے اختیار اور رضامندی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو ارشاد قرآنی
 ما جعل علیکم فی الدین من حرج -

یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک نے ایک طرف ہمیں اتباع رسالت کی دعوت دی تا کہ 'سمعنا واطعنا' کی بدولت ہم اپنی زندگی میں وسع اور طاقت پیدا کرتے ہوئے اس اطاعت کو برضامندی قبول کر لیں جو اتباع رسالت میں لازم ٹھہرتی ہے۔ دوسری جانب ہماری توجہ حصول علم کی طرف منعطف کی تا کہ ہم ان احکام اور تعلیمات کی حقیقت اور مصلحت سے واقف ہو سکیں جن کا تعلق وحی سے ہے۔
 والکم خیر لکم ان کنتم تعلمون میں یہی نکتہ مضمون ہے۔

پھر تصوف بھی عبارت ہے ہماری اس کوشش سے کہ وحی کی ظاہری خارجیہ ایک داخلی حقیقت کی شکل اختیار کر لے:

پس تصوف چیست اے والا صفات

شرع را دیدن با عمق حیات

— پس چہ باید کرد

ساتواں خطبہ

۱۔ اہل یورپ کے نظریے (۲۹۳-۵۶)۔

مغرب کی مادیت پرستی چونکہ ہر مظہر کی توجہ میکائیکی سلسلہ علت و معلول کے حوالے سے کرتی ہے ، لہذا حیاتیات اور نفسیات کی دنیا بھی اس کے نزدیک اسی قانون کے تابع ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت پسند نفسیات دن جب انبیاء علیہم السلام اور اولیاء صلحا کی زندگی کو اس معمول سے ہٹا دیکھتے ہیں جس کو مزعم خود انہوں نے طبعی normal ٹھہرا رکھا ہے تو وہ سمجھتے ہیں اس کی تشریح بعض عضویاتی احوال یا جینوں instincts کی بنا پر ہو جائے گی (ملاحظہ ہو خطبہ اول)۔ ان کے نزدیک اس قسم کی زندگی ، یا کردار نتیجہ ہے دماغ کے غیر طبعی فعل کا جس کی انہوں نے مختلف شکلیں متعین کر رکھی ہیں ۔ اس سلسلے میں وہ بعض اعصابی اور دماغی عوارض کی طرف بھی اشارا کرتے ہیں ۔ مادیت پسند نفسیات کا یہ نقطہ نظر اگرچہ بغایت لغو اور خالی از حقیقت ہے لیکن بطور ایک الزامی جواب کے حضرت علامہ کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی دماغی مریض مثلاً جارج فاکس اصلاح اخلاق اور نیک سیرت کا باعث ہو تو ہماری خواہش قدرتا یہ ہو گی کہ اس طرح کے اور دماغی مریض پیدا ہو جائیں ۔ بالخصوص اس صورت میں جب وہ نفسیات کو اصلاح احوال اور تعمیر شخصیت کی مدعی ہے ان کے مقابلے میں سراسر صبح اور ناکام نظر آتی ہے ۔

البتہ نہتاً یہ بھی غرض کر دیا جائے کہ حضرت علامہ کے ذہن میں یہاں وہ نظریے بھی ہیں جو مستشرقین فرنگ نے برائے تعصب یا مادی نفسیات کے حضور رسالت مآب صلعم کی ذاب والا صفات کے ہرے میں قائم کر رکھے ہیں لیکن جن کی طرف ایہوں نے صراحت کوئی اشارہ نہیں کیا ۔ حضرت علامہ کو

در حقیقت اس نفسیات کی تکذیب مقصود ہے جس سے فکر انسانی ضلالت اور ہستی کا شکار ہو گیا ہے۔ یہ نفسیات اور اس کے گوناگوں نظریے کس قدر لغو اور بے معنی ہیں۔ اس کا اندازہ وینسنک Wensink کے اس قول سے کیجیے کہ ”ہم نے آنحضرت صلعم کی شخصیت کا ہر علمی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا لیکن بالآخر ہمارے سب علمی نظریے ناکام ثابت ہوئے اور آنحضرت صلعم کی ذات ایک اعجاز ہی رہی۔“ ملاحظہ ہو Creed of Islam مقدمہ۔

ب۔ شیخ موصوف کی عبادت (۶۳۹-۶۴۰)۔

حضرت محمد الف ثانی رحمہ اللہ علیہ کی خدمت میں جو مشاہدہ بیان کیا گیا وہ دراصل مولانا ادویس سامانی کو پیش آیا۔ مولانا عبدالعزیز اس کے راوی ہیں۔ ثانیاً عبارت کے حصہ اول میں وہ جزو جس کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے ”ذات الہیہ متناہی ہے۔۔۔ دراصل حضرت بدد کا ابراد ہے، نہ کہ مشاہدے کی تفصیل۔ ملاحظہ ہو مکتوب، ۲۷۳ دفتر اول۔“

میں اس تصریح کے لیے ڈاکٹر برہان احمد صاحب فاروق ایم۔ اے۔ ای۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر ایم۔ اے۔ او۔ کالج لاہور کا ممنون ہوں۔

ج۔ میں ”کر سکنا ہوں“ (۳۰۶-۳۰۷)۔

کانٹ کا یہ خیال گو اس کی عقل عملی Practical Reason کے عین مطابق ہے۔ ہاں ہمہ یہ ماننا پڑے گا کہ کسی حقیقت کی موجودگی کا آخری ثبوت یہ ہے کہ ہم اس کا امتحان لیں، یعنی عملاً اس کو اپنے تجربے میں لائیں جیسے سائنس دان عالم فطرت کو آزما تا اور اس کے حقائق کا عملی ثبوت ہم پہنچاتا ہے۔ خطبہ اول اور اس خطبے میں واردات باطن یا صوفیانہ مشاہدات کو ایسے ہی تجربات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر اسلامی تصوف بالخصوص اس کا وہ سلسلہ جس کا تعلق حضرت محمد الف ثانی رحمہ اللہ علیہ کی ذات سے جا ملتا ہے

اسا ہی ایک تجربہ تھا۔ چنانچہ میں خطبے میں بھی تصوف کی یہ حیثیت جا بجا نہایت واضح الفاظ میں سمجھا دی گئی ہے۔ نیز ملاحظہ ہوں اس ضمن میں مولانا روم کے اشعار تیسرے، اور حضرت علامہ کے اپنے اشعار اس خطبے کے اختتام پر۔

البتہ یہاں جس غلط فہمی کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ 'میں کر سکتا ہوں' سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عقل و فکر ادراک حقیقت سے قاصر ہیں، یا یہ کہ خودی کے اثبات میں ہم کائنات کی طرح عقل علی کا سہارا لیں۔ خودی ایک حقیقت ہے جس کا اثبات دیکارتی منہاج 'میں سوچتا ہوں اس لئے ہوں' کی بند پر نہیں کیا گیا، بلکہ ایک دوسرے راستے سے۔ ملاحظہ ہو خطبہ چہارم۔

در اس جس کسی کو حقیقت کی طلب ہے وہ صرف فکر پر قانع نہیں رہے گا۔ اس کی آرزو ہو گی اس سے تقرب اور بھلا پیدا کرے اور اس لیے سب سے پہلے خود اپنے آپ کو آزمائے گا تاکہ اس کی اپنی حقیقت اور قدر و قیمت بھی متعین ہو جائے۔ یوں بھی زندگی عمل ہے فکر نہیں۔ البتہ اس قسم کی آزمائش اور تجربے کے لیے جس طرح کے منہاج کی ضرورت ہے۔ مابعد منہاجات کی نسبت عضوی اعتبار سے سہل مگر نسیاتی اعتبار سے زیادہ قابل قبول۔ اس کی طرف حضرت علامہ اس خطبے، علیٰ ہذا دیباچے میں اشارہ کر آئے ہیں۔

د۔ الاجتہاد فی الاسلام (۱: ۲۲۳)

جیس کہ حاشیے میں مذکور ہے اس خطبے کا اصل عنوان ہے اسلام کی ترکیب (یا ہشت ترکیبی) میں حرکت کا اصول (The Principle of Movement in the Structure of Islam) اور مقصود یہ کہ اسلام عبارت ہے جس نظام حیات سے اس میں کون سا ایسا اصول ہے جو اسے زندہ اور متحرک رکھتا ہے تاکہ تغیر و انقلاب کی اس دنیا میں جہاں زندگی کو ہر لمحہ نئے نئے احوال و مشنوں سے تطاہر اور نوابی کی ضرورت پیش آتی ہے وہ جوں کا توں قائم اور

ہر قرار ہے ۔ صفحہ ۲۲۸ میں کہہ گیا ہے بد اصول ہے اجتہاد ۔
لہذا اس خطبے کا اردو عنوان 'الاجتہاد فی الاسلام' ۔

لیکن لفظ اجتہاد سے غلط فہمی کا احتمال ہے ۔ اس لیے کہ
اجتہاد ایک فقہی (قانونی) اصطلاح ہے لہذا کہا جاسکتا ہے
کہ اس اصول کا تعلق صرف قانون ، یعنی زندگی کے ایک
مخصوص پہلو سے ہے ۔ حالانکہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو
عملاً ہر نظام حیات ایک قانونی امر ہے کیونکہ عملاً ہر قوم
کی ہستی اور بقا کا راز اس کوشش میں مضمر ہے کہ اس کا
ایمان و یقین اس سے جس قسم کی زندگی کا مقتضی ہے وہ انفرادی
اور اجتماعی ہر اعتبار سے اپنے آپ کو اس کے مطابق بدلتی رہی ۔
گویا اجتہاد کا تعلق ہماری اپنی تبدیلی 'ذاب' یعنی ازروئے
اسلام دہی ہے اور کردار کی مسلسل تعبیر و تشکیل سے ہے ۔
اجتہاد کا یہ مطلب نہیں کہ ہمیں اس ترکیب (یا ہیئت ترکیبی
structure) میں جس کا وہ خود بھی ایک جزو ہے کسی تبدیلی کی
ضرورت ہے ۔ راقم الحروف کے نزدیک اس آیت : 'الذین جاہدوا
فینا لنؤدیہنہم سبباً' سے بھی اجتہاد کی تعبیر اول (یعنی خود بدلے ،
نہ کہ بقول حضرت علامہ 'قرآن کو بدلنے') ہی کی تائید
ہوتی ہے ۔ اجتہاد سے مقصود ہے زندگی کو قرآن و سنت کے
سانچے میں ڈھالتے رہنا ۔ حضرت علامہ کا موقف پھر حال اس
مسئلے میں یہی تھا ۔

مصطلحات

اس فرہنگ میں تشریحی شذرات کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ہماری زبان میں عربی اور فارسی کے متعدد الفاظ ایسے ہیں جن کو اپنے اصل مفہوم سے کوئی نسبت نہیں رہی، یا اگر ہے تو بہت کم۔ اب یہ تو ناممکن ہے کہ ان کا استعمال اردو میں جس طرح ہو رہا ہے اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکے، لیکن وضع اصطلاحات میں اس امر کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اس طرح کے جو الفاظ اصطلاحاً استعمال ہو رہے ہیں ان کے اصطلاحی اور حقیقی مفہوم میں اس درجہ تفاوت نہ ہو کہ ہماری وضع کردہ اصطلاحات اور قدیم مصطلحات میں کوئی معنوی علاقہ باقی نہ رہے۔ یہی امر ان جدید یا قدیم عربی اور فارسی مصطلحات کے انتخاب میں بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے جن کے استعمال پر ہم محصور ہیں۔ ان اصطلاحات کا تعلق ایسے الفاظ سے ہیں ہونا چاہیے جن کے معنی ہماری زبان میں بالکل بدل چکے ہیں۔

ثانیاً اس لیے کہ جہاں قدیم عربی اور فارسی مصطلحات کی ارسر نو ترویج ضروری ہے تاکہ ہماری علمی اور فلسفیانہ روایات کا سلسلہ نہ ٹوٹے (یہ اصطلاحات اگر آج استعمال نہیں ہو رہیں تو اس کی وجہ ہمارا زوالِ علم ہے)، وہاں کہیں کہیں ان سے اعراب بھی کرنا پڑا تاکہ ادائے مطلب میں دشواری نہ ہو۔ لیکن اس کا موقعہ شاید ہی پیش آبا اور وہ بھی بیشتر جدید علمی تصورات کی ترجمانی میں۔

ثالثاً اس لیے کہ بعض نئی اور معروف اصطلاحات میں بھی قدرے ترمیم، بلکہ نظر ثانی اور تبدیلی کی ضرورت ہے اس لیے کہ ان کو وضع کیا گیا تو کسی ایک علم یا فن کے پیش نظر۔ لہذا یہ امر نظر انداز کر دیا گیا کہ ان کے اور بھی استعمال ہیں۔

واہعاً اس لیے کہ جو اصطلاحات مترجم نے وضع کیں
ان کی تشریح ضروری تھی۔

لیکن اس نرہنگ میں وہ علمی اصطلاحات شامل نہیں جو
اردو میں عام ہو چکی ہیں، مثلاً لاشعور (unconscious)
علمی ہذا وہ الفاظ جو ہماری علمی زبان کا جزو
بن چکے ہیں۔

مترجم

مصطلحات

Instant

آن (دیکھنے لمحہ - نقطہ)

اصطلاح instant کو 'آن' ہی کہنا چاہیے۔ لیکن point-instant کو لمحہ - نقطہ کہنا پڑا۔ اس لیے کہ آن - نقطہ کی ترکیب بڑی بے جوڑ تھی۔ عربی میں البتہ مکان حسی کے لیے 'ہنہ' کی اصطلاح موجود ہے جسے آج کل point کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ لہذا سلسلہ نقاط و لمحات کو سلسلہ آنات و ہنات بھی کہا جا سکتا ہے۔ مترجم نے بہر حال point-instant کو نقطہ - لمحہ ہی کہا ہے۔

Liberalism

آزاد خیالی

Spontaneous

ابدائی

Embrace (to)

احتوا

Feeling

احساس

یہاں پھر کہنے کی بات یہ ہے کہ احساس feeling کا مترادف ہے، جذب passion اور عاطفہ emotion کا۔ لہذا emotion کو جذبہ کہنا ٹھیک نہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اردو میں عواطف کا لفظ تو مستعمل ہے (بمعنی emotions) لیکن عاطفہ (بمعنی emotion) استعمال میں ہیں آتا۔ حالانکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایال و عواطف، احساسات و تاثرات، جذبات اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا استعمال علمی نقطہ نظر سے کیا جائے۔

Other-than-feeling

— غیر احساس

World feeling

— عالم

Emperical

اختاری

Interpolation

ادراج (قاعدہ)

Perception	ادراک
Sense perception	— بالحواس
Impressions	ارتسامات
Evolution	ارتقا
Emergent Evolution	— صدوری
Evolutionary movement	حرکت (ارتقائی)
Duration	استدام

ملاحظہ ہو تصریح ز، خطبہ اول -

Discursive	استدلالی
Persist (to)	استمرار
Predicate (to)	استناد
Symbolism	اشاریت (دیکھیے رمزیت)
Derivative	اشتقاقی
Intensity	افزونی (توسع، شدت)

Intensity کا لفظی ترجمہ تو شدت ہے۔ لیکن اشارہ چونکہ حقیقت مطلقہ کی اندرونی لا متناہیت کی طرف ہے۔ لہذا مترجم کو ادائے مطلب کے لیے افزونی اور توسع ایسے الفاظ کا سہارا لےنا پڑا۔ پھر بھی بہتر ہوگا کہ لیے کوئی عمدہ اصطلاح وضع کی جائے۔ مثلاً عمقیت (بشرطیکہ زبان اجازت دے)۔

Infinitely	الی غیر انتہایت (دیکھیے تقہقر)
Command	امر (دیکھیے قدرت)
Divine energy	— عالم امر
Directive (attitude)	— آئیں (روہ)
یعنی ہدایت آئیں، بلکہ ہادیانہ اور باعتبار سیاق و سباق ہادیانہ روہ -	

Accomplished fact	امر اتمام یافتہ
Natural selection	انتخاب طبیعی
Individuality	انفرادیت
Passive	انفعالی

Ego

انا

— Ultimate

— حقیقی

— Absolute

— مطلق

— Appreciative

— بصیر (قدر آشنا)

— Efficient

— فعال (کار فرما)

Deflection

المحراب

I-amness, ego

انیت

Egoism

— انانیت

انانیت دراصل egotism کا مترادف ہے جسے یہاں
مجبوراً استعمال کرنا پڑا۔ ورنہ لفظ 'خودی' کا
استعمال زیادہ مناسب تھا۔ با پھر egoism کو
انانیت کہنا چاہیے۔

Primacy

اولیت

Synthesis

ائتلاف

Synthetic activity

— ائتلافی فعالیت

Creative synthesis

— تخلیقی —

Response

ایجاب

System of —

— نظام ایجاب

Suggestion

ایما

Auto —

— خود ایمانی

Ism

ایت

Rationally directed

بد بصیر

Pure

بخت (دیکھیے ذاتِ بخت)

Spontaneity

بداہت

Electron

برقہ

Anthropology

بشریات

Optics

بصریات

Dimension

بعد

Fourth —

— رابع

Three-dimensional

— سہ بعدی

Three-dimensions

— ابعادِ ثلاثہ

Neutrality (p. 21)

بے رنگی

عربی میں حیدت

Epi-phenomenon

پس منظر

Foresight

پیش بینی

پیش اندازہ ؟ یا استبصار شاید زیادہ بہتر ہو ۔

Forward

پیش رس

— movement

— حرکت

Justification (p. 2)

تثبیت (تصدیق و تثبیت)

Experience

تجربات

Abstraction

تجريد

Sub-conscious

تحت الشعور

Subliminal self

— نفس (نفوس)

— Readiness

تحت الشوری آمادگی

Impulse

تحریک

تحلیل نفسیاتی (دیکھیے نفسیات)

Immutable

تحوّل ، نا قابل

Specification

تخصیص

Permissive

ترخیصی

Transmissive

ترسیلی

Structure

ترکیب

— of Events

— حوادث

Resistance

تزامم

Continuam

تسلل

Infinite —

— لا متناہی

Space time —

— زمانی مکانی

Identity

تشخص

Self —

— ذاتی

Legislation

تشریع

Legislative Assembly

— مجلس تشریعی

Judgement

تصدیق

Conception, (concept)

تصور

Non-conceptual	— غیر تصویری
Conceptual	تصویری
To adjust	تطابق و توائقی
Interaction	تعامل
Inaction	تعطل
Generalisation	تعمیم
Function	تفاعل
Trigonometrical —	— مثلثی
Cognition	تعقل
Cognitive content	— کا ایک عنصر
Destiny	تقدیر
Fatalism	— ہرستی. (قسمت)
Regress	تقبہر

قدیم فلسفہ میں الٰہی غیر النہایت لیکن بطور اسم اسے
تقبہر ہی کہنا پڑے گا۔ چنانچہ خطبات کے عرب
مترجم نے بھی اسے تسلسل ہی کہا ہے۔

Frequency	تکرار ارتعاش
Sanction	تکلیف
Becoming	تکوین
Succession	توسع (دیکھیے افزونی)
Resonance	توانر
Continuity	توازی
Continous	تواصل
Energy	— متواصل
— Directive	توانائی (دیکھیے قدرت)
— Psychic	— رہنا
— Spiritual	— نفسی
	— روحانی

ملاحظہ ہو تصریح ب ، خطبہ چہارم

Determinism

جبریت

Dialectics

جدلیات

Career

جد و جہد

Passion

جذب

— Religious

— مذہبی

Size

جسامت

Solidity

جمودت

جامد (اور عالمِ جہادات) کا خیال کیجیے تو solidity کو جمودت ہی کہنا چاہیے یا پھر جامدیت ؟

Atomism

جواہریت

Atom

جوہر

Soul-substance

— روحانی

atom کا صحیح ترجمہ تو ذرہ ہے اور مترجم کے نزدیک atomic کو ذریت ہی کہنا چاہیے جس سے مزید اصطلاحات بھی بخوبی وضع ہو سکتی ہیں۔ لیکن مترجم نے اپنی علمی روایات کا لحاظ رکھتے ہوئے atom کو جوہر کہا۔ حالانکہ ان معنوں میں جوہر دراصل جوہر فرد ہے۔ اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک اس کا وجود مادی تو ہے نہیں۔ وہ ایک مقتدر ہے اور اس کا سرچشمہ ہے قدرت الہیہ۔ مگر پھر مشکل یہ تھی کہ atomism کو اگر جوہریت کہا جائے تو اس صورت میں atomicity کو کہا جاتا۔ لہذا مترجم نے مجبوراً اسے جواہریت کہا۔

atom کو ذرہ کہنے میں ممکن ہے یہ سوال بھی کیا جائے کہ پھر particle کو کیا کہیں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی اور لفظ نہ مل سکے تو ہم اسے ریزہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

Essence of —

— جوہر کی حقیقت

Atomicity

— جوہریت

— of action

— عمل

Atomic materialism
 — act (s)
 Senses
 Sense (sensation)
 — of sight
 — of history
 — of touch
 Empericism
 Movement
 Creative —
 to happen (event)
 Dynamic
 — Appearance
 Immediacy
 Categorical Imperative
 Events
 Senses
 Sense-objects
 Manifold of sense
 Vested interests
 Ultimate Reality
 Cosmic life
 Creator
 Creativeness
 Vacuity
 Eternal
 Periodioal
 Eternity

— جوہری مادیت

— عمل

حائثہ ، حسیات (دیکھیے حواس)

حسّ

— باصرہ

— تاریخ

— لامسہ

حسّیت پسندی

حرکت

— تخلیقی

حدث

حرکی

— شہود

حضوریت

حکم قطعی

حوادث

حواس

— معروضات (حواس)

موجودات (حواس)

مزعومہ

مہمہ مطلقہ

حیاتِ کونی

خالق

خلافی

خلائیت

دوامی

دوری

دیمومت

اس لیے کہ ابد اور ازل تو زمانے کے دو اطراف ہیں ۔
 super-eternal کو البتہ مجبوراً فوق الدہد کہنا پڑا ۔

Self (کہیں کہیں ego ہی)	ذات
Pure Being	— بحت
— Finite	— متناہی
— Infinite	— لا متناہی
Absolute self	— مطلق (دیکھیے مطلق)
Comprehensive self	— محیط ہرکل
Self guidance	— ہدایت بالذات
Self-conscious	— شاعر بالذات
Existing in its own right	— قائم بالذات
Self-contradictory	— متعارض بالذات
Symbolism	— رمزیت (دیکھیے اشاریت)
Relations	— روابط (دیکھیے نسب)
Spirit	— روح
Spiritual	— روحانی
Spirituality	— روحیت

ملاحظہ ہو تصریح د، خطبہ دوم

Time	زمان
Serial time	— متسلسل
Space time	— زمان مکان
— frame	— زمانی مکانی قالب
— Continuum	— تسلسل
Non-temporal	— لا زمانی
Reaction time	— زمان رد عمل
Movement in —	— سرور فی الزمان
Earth rootedness	— زمین پیوستگی
Organic	— زندہ (نامی)

در اصل انگریزی لفظ living کا یہ کوئی عمدہ مترادف نہیں۔ مگر پھر living کو کیا کہا جائے
مثلاً living faith کو۔

Immobilities	سکنات
--------------	-------

Series	سلسلہ
Serial	— یا سلسلہ
Non-serial	— بے سلسلہ
Mathematical —	— ریاضیاتی
Infinite —	— لامتناہیہ
Chronological number	سنینی عدد
Antecedents	سوابق
— intellectual	— ذہنی
Consciousness	شعور
— Rational	— عقلی
— Mystic	— ولدیت
— Prophetic	— نبوت
Appearance	شہود
Artificer	صنائع
Emergent	مدوری
Quality	صفت
Primary —	— صفاتِ اولیٰ
Technique	صناعت
Industrialism	صنعتیت
Classification	صنف بندی
Mystic, (Sufi)	صوفی
Thought forms	صور افکار
Physics	طبیعیات
Molecular	— سالماتی
Wave length	طول موج
Speculative	ظنی

قیاسی شاید زیادہ بہتر ہے۔

Transitory	عارضی
Emotion	عاطفہ
Theory of —	— نظریہ (عواطف)

Universe	عالم (کائنات)
Perceptual world	۔ مد رک (بفتح را)
Lens	عدسہ
Accident	عرض
Practical reason	عقل عملی
Rationalism	عقلیت
Knowledge	علم
Science	۔ (بمعنی سائنس)
Omniscience	۔ کلی
Intelligence and power	۔ اور قدرت

عقل یا فہم بجائے علم ؟

(Occult sciences) — علوم خفیہ

علم کے لیے دیکھیے تصریح الف ، خطبہ اول ۔

Causality	علیت
Act, Action	عمل
Working principle	۔ اصول

قابل عمل ، بکار آمد کیا زیادہ بہتر نہ ہوگا ؟

Practical	عملی
Pragmatic test	۔ معیار
Physiology	عضویات
Idealism	عینیت
End, ends	غایت ، غایات
Teleological	غائی
Teleology	۔ غائیت

خصوصیت علامہ کا اصرار ہے کہ غایاتی کی بجائے غائی کہا جائے ۔ چنانچہ مترجم کے جب cosmological کو کونیائی اور ontological کو وجودیاتی لکھا تو فرمایا یہ "یابی" کا اضافہ کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا ۔ غایاتی کو غائی ہی کہیے ۔ مترجم کی رائے بھی

یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو 'داتی' سے احتراز
ہی بہتر ہے ۔

Purpose غرض و غایت
Individual فرد
Monads — افراد ، حی و مدرک

موناڈ کی اصطلاح محض ابصارِ مطلب کے خیال سے
استعمال نہیں کی گئی ۔ حی و مدرک فرد گویا
موناڈ کی تعریف ہے ۔

Nature فطرت (فلسفہ فطرت)
Naturalism — پسندی
Activity فعالیت
Creative — تخلیقی
Synthetic — اثنائی
Meliorism فلاح
Thought فکر
— Analytical — تحلیلی
Anarchy فوموبت
Super-eternal فوق الابد
Magnitude قدر
Energy قدرت (دیکھیے توانائی)
Ultimate Energy — مطلقہ
Divine Energy — الہیہ

ملاحظہ ہو تصریح ب ، خطبہ چہارم

Preposition (s) قضیہ (فضایا)
Potancy قوت
Behaviour کردار
Teleological — غائی
Conscious — شعوری
Rational — عقلی

Whole	کل
Organic —	— نامی
Wholeness	ہر کلیت
Factual —	— نفس الامری
Unanalysable	— نا قابل تجزیہ
Universal	کلیہ
Mass	کمیت
Cosmological	کونی (دیکھئے غائی)
State	کیفیات
— Internal	— داخلی
Formless	لا-صورت
Timeless	لا زمانی
Infinite cosmic life	لا متناہی حیات کونی
Infinitesimals	لا یجزات
Necessity	لزوم
Principle of indeterminancy	اصول عدم
Pleasure and pain	لطف و درد (صحیح مترادفات لذت و الم)
Vision	لقا (رویت)
Point-instant	لحہ - نقطہ (دیکھئے ان)
Counterpart	مثلی
Alternating personalities	متبادل شخصیتیں
Homogeneous	متجانس
Schoolmen	متکلمین
Parallelism	متوازیات
Arthodox	مشرع
Psychopath	متہوس
	متواصل (دیکھئے تواصل)
Impetus	محرک
Percept	مدرک (ہفتح را) (وجود مدرک)
Data	مدلولات (مدلول)
Situation	محل

Concreteness	محسوسیت
Concrete	محسوس
Sensible phenomena	— مظاہر (معنی مترادف آثار)
— experience	— واردات
Sense-experience	محسوسات
Experience	محسوسات و مدرکات (دیکھیے مشاہدات)
Levels	مراتب
Perspective	مراہا
Passage	مرور
Total —	— کامل
Visible	مرئی
— resemblance	مشابہت
Content	مشمول
Experience	مشاہدہ (مشاہدات)

ملاحظہ ہو تصریح الف، خطبہ اول۔

مشاہدہ کار (دیکھیے ناظر)

Ultimate Will	سبب مصلحت
Petitio principii	مصادرہ مطلوب
Objective, subjective	معروض و موضوع
	معنی مترادف شاہد و شہود اور ناظر و منظور
Absolute	مطلق
Absoluteness	مصفیت
Dogmas	معتقدات
Objective	معروضی
Sense of Objectivity	حس معروضیت
Rational	معقول
Concept (-s)	معنی (معانی)
Paradoxes	مفائرات (قول مفائر)

اس لیے کہ Paradox وہ قول ہے جس میں درحقیقت

کوئی تضاد نہیں ہوتا۔ مولانا ظہر علی خاں شاید اسے

’مستبعد‘ کہ چکے ہیں۔ یعنی قول مستبعد

Quanta	مقادیر
Theory of —	— نظریہ (تقادیر)
Categories	مقولات
Space	مکان
Hyper space	— کثیر الابعاد
Perceptual —	— مرئی (مدرک)
Spatial	— مکانی
Location in —	— وقوع فی المكان
Super spatial	— فوق المكان
Analogy	مماثلت
Parallel postulate	مسلمہ متوازیات
Method	منہاج
Mechanism	مکانیت
Mechanising	— آفریں
— of Reproduction	— نوالد و تناسل
Mechanistic	مکانیاتی
Organic	۱۰۰ می
Organism	— وجود
	— کل (دیکھیے کل)
Observer	ناظر (مشاہدہ کار)
Mind (self)	نفس
Normal self	— طبعی
Focal	ماسکہ
	تحت الشعور (دیکھیے تحت الشعور)
Relation	نسبت (منطقی میں)
— Fundamental	— بنیادی
— Causal	— تعمیلی
Psychology	نفسیات
Analytical —	— تحلیلی
Gestalt	— تشاکلی
Behaviourist —	کرداری

Associationist

تلازمی

عربی میں ارتباطی جو تلازمی سے بہتر ہے۔

Negation

نفی

Logical —

— منطقی

End -(s)

نہایت (نہایات)

Necessary

واجب

— Being

— الوجود

Experience

واردات

Unitary —

— اتحاد

Sense —

— حواس

Psychic

وارفتہ نفس

Intuition

وجدان

Ontological

وجودی (دیکھئے حاشیہ)

Unity

وحدت (وحدتیں)

Principle of —

— اصول

Organising —

تنظیمی

تنظیمی یا نظام آفریں اصول وحدت کہ وحدت

آفریں اصول - ملاحظہ ہو ص ۹۰ - ص ۲۶ -

Vividness

بصورت

Heredity

میراث

Material

مادی (عام معنوں میں)

Similarities

یکسانیاں

Left wing (followers)

بیساری (متبعین)

اشاریہ

- آدم اور حوا - ۱۲۳ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷
 آزاد خیالی (اجتہاد میں) - ۲۶۶
 - تحریک (ترکی میں) - ۲۵۱-۲۵۲
 آفاق - ۱۹۳
 آکس ٹائین - ۸۹ ، ۲۱۶
 آمدی - ۲۶۹
 آئین اثنائین ، البرٹ - ۱۲ ، ۵۱ ، ۵۸-۶۰ ، ۲۰۷ ، ۳۰۷
 ابن اسحاق - ۲۱۳
 ابن تومرت ، محمد ابن تومرت - ۲۳۵ ، ۲۳۸
 ابن تیمیہ - ۲۳۳ ، ۲۳۴
 ابن حزم - ۲۳۳
 ابن حنبل ، امام احمد ابن حنبل - ۲۶۶
 ابن خلدون - ۲۷ ، ۱۳۵ ، ۱۹۶ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۲۱۶-۲۱۷ ، ۲۹۵ ، ۲۳۳ ، ۲۳۳ ، ۲۲۲
 ابن رشد - ۶ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰
 ابن صیاد - ۲۳
 ابن عبدالوہاب ، محمد ابن عبدالوہاب - ۲۳۵
 ابن عربی ، شیخ اکبر محی الدین ابن العربی - ۱۱۱ ، ۲۸۱
 ابن مسکوبہ - ۱۸۳ ، ۲۰۶ ، ۲۱۲ ، ۲۱۷
 ابن ہشام - ۱۹۹
 ابو حنیفہ ، امام ابو حنیفہ - ۲۶۶ ، ۲۷۳
 - مذهب ابو حنیفہ - ۲۷۱-۲۷۳
 ابو ہریرہ - ۲۳۰
 اتحاد ، لذت اتحاد - ۱۸۸
 اجتہاد - ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۳-۲۳۵ ، ۲۳۴ ، ۲۵۲ ، ۲۵۹ ، ۲۶۷-۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۲۷۳ ، ۲۷۷

اجماع - ۲۳۳ ، ۲۶۷-۲۷۱

احکام - ۲۶۵

احمد ، مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد مرہندی - ۲۹۸-۲۹۹

اختیار - ۱۶۳ ، ۱۶۵

اخوان الصفا - ۱۸۳

اڈنگٹن ، پروفیسر - ۱۰۱-۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۲۸۷

ارتقا - ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۲۰۶-۲۰۸ ، ۲۱۱-۲۱۲

- صدوری - ۱۰۶-۱۶۲

ارسطو - ۶ ، ۹۱ ، ۱۰۳ ، ۱۰۷ ، ۱۹۸ ، ۲۱۶

اسپنسر ، ہربرٹ - ۱۷۲

استحسان - ۲۶۶

استدाम

- متسلسل (ملاحظہ ہو زمانہ)

- خالص - ۸۹ ، ۹۱

اسلام

- اور مغربی ثقافت ۱۱ ، خلاف اسلام دعوت ۱۲ ، اساسی

انکار ۱۳ ، دونوں ۲۲۹ ، ۲۵۳ ، ۲۵۴-۲۵۵ ، فلسفہ اور

مذہب ۲۵۳-۲۵۴ ، مجاز و حقیقت (اسلام میں) ۵-۱۳ ،

مذہبی فکر و عالمگیری ۲۳۶-۲۳۷ نیز ملاحظہ ہو مسلمان

اور قرآن -

اشاعرہ - ۶ ، ۵۴ ، ۵۷ ، ۲۰۳

- اور جواہریت - ۱۰۳-۱۱۷

- اور زمانہ - ۱۱۱-۱۱۵

اشرافی - ۱۹۸

اصلاحیت (دیکھیے فلاح)

اضافیت - ۵۱-۶۲ ، ۱۲۱ ، ۲۰۵

اعمال ، نوعیت - ۱۸۱

الہیات اسلامیہ ، ۲۸۲-۲۸۳

اللہ - ۹۵ ، ۹۶

الیکزیٹڈر ، پروفیسر - ۱۱۳-۲۱۰ ، ۲۱۱

امام ، غالب - ۲۷۰

امامت (دیکھیے خلافت)

امر - ۱۵۴ ، ۱۵۵-۱۵۹

انا ، مطلق - ۸۶-۸۷

— کی خاصیت اور مٹناہی ان (خودی ، ذات) - ۹۹-۱۱۸

مٹناہی و لا مٹناہی - ۱۷۸ ، ۱۷۹

— لا مٹناہی - ۱۶۶

— انسانی (خودی) اور اس کی مامیت - ۱۳۷ ، ۱۶۶

— انسانی (خودی) کا اختیار (قدر) اور بقا (حیات بعد الموت)

۱۸۷ ، ۱۸۲

— کامل (ائیت کاملہ) - ۹۵ ، ۹۸

— حقیقی - ۸۵-۸۶ ، ۱۰۹-۱۱۰ ، ۱۱۶-۱۱۷ ، ۱۳۱-۱۳۲ ،

۱۶۱-۱۶۲ ، ۱۶۴-۱۶۵ ، ۱۷۷-۱۷۸ اور تغیر ۹۰-۹۲ — کی

لا مٹناہیت - ۹۸-۹۹

ازروئے قرآن - ۹۵-۹۸

— کا مقصود - ۲۸۲-۲۸۴ ، ۲۹۳-۲۹۵ ، ۲۹۶-۳۰۱ ، ۳۰۳-۳۰۸ -

انسان - ۱۲۵

انفرادیت - ۹۳ ، ۹۸ ، ۱۰۹ ، ۱۳۲

انفس - ۱۹۴

ائیت (انالموجود، میں ہونا) - ۸۶

اوس ہنسکی - ۶۰-۶۲

ایجاب - ۲۹

ایران - ۲۳۴ ، ۲۷۰

ایکرمات ، جے ، ای - ۱۳

ایمان - ۲ ، ۳ ، ۲۷۸-۲۷۹

ابن ، ملکہ - ۸۷-۸۸

ہالی تھریک - ۲۳۴

ہاری تعالیٰ ، دلائل اثبات ہستی - ۴۱-۴۷

باطن - ۲۳۱

ہاقر (ملا) - ۱۶۱

ہاقلانی ، قاضی ابوہکر - ۱۰۳ ، ۲۴۴

ہا یزید - ۱۰۰ ، ۱۶۶

- بخاری - ۲۴
 براڈ ، سی ۔ ڈی - ۸۸
 براؤٹنگ ، رابرٹ - ۱۲۳
 ہربری زبان - ۲۴۸ ، ۲۴۹
 رزخ - ۱۴۶-۱۴۵ ، ۱۸۱-۱۸۲
 برکساں ، آنری - ۳ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۲۱۷
 - اور استدم (زمانی) - ۵۵ ، ۶۰ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۸۰
 ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۵
 برکلی ، جارج - ۵۰ ، ۵۲
 بریڈلے ، اے ۔ سی - ۱۳۶-۱۳۷
 بریفولٹ - ۱۹۹-۲۰۲
 بشر - ۱۲۰
 بصرہ ، مذہب - ۱۰۳
 بتلیموس - ۲۰۳
 بعثت ڈیہ (حیات بعد الموت) - ۱۴۶ ، ۱۸۳-۱۸۷
 بغداد
 - تباہی - ۲۳۲ ، ۲۳۳
 - مذہب - ۱۰۳
 اقدائے دوام (بعثت ، حیات بعد الموت) - ۶ ، ۱۶۸ ، ۱۸۲
 یلو تسکی ، مادام - ۱۳۰
 بیدل ، میرزا عبد القادر - ۱۲ ، ۱۳
 بیرونی ، البیرونی - ۱۹۸ ، ۲۰۳ ، ۲۱۷
 بیکن ، راجر - ۱۲۹
 بیکن ، فرانسس - ۱۹۹
 ہارسا ، خواجہ محمد ہارسا - ۲۰۷
 ہرنکل ہٹی سن ، اے ۔ ایس - ۱۵۳
 ہلانک ، ماکس - ۱۰۶
 تاریخ بطور مرجعۃ علم - ۱۳۳ ، ۱۹۳-۱۹۸ ، ۱۱۱-۲۱۵ ، ۲۱۸
 تجدید - ۱۲۰-۱۲۲
 تحریک اتحاد اسلامی - ۲۳۳
 تحریک اصلاح مذہبی - ۲۳۰

- تخلیق - ۷۸ ، ۷۹ ، ۱۵۳-۱۵۷
- تقدیر - ۷۶ ، ۷۷ ، ۸۳ ، ۱۶۵-۱۶۷ ، ۱۷۵
- تقدیر اُرسی (قسمت) - ۱۶۶-۱۶۸ ، ۱۷۵
- ترکی - ۲۳۵ ، ۲۵۲ ، ۲۷۵
- زبان - ۲۳۸
- تغیر اور حقیقی انا (ذاتِ بحت) - ۸۹-۹۱
- تصوف - ۲۶ اور مابعد ، ۱۳۷-۱۳۷ ، ۲۸۸ ، ۲۸۹ ، ۲۹۱
- اسلامی - ۲۳۱ ، ۲۹۸-۳۰۲ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶
- توفیقِ فطرت - ۱۲
- توحید - ۲۰۶ ، ۲۳۸ ، ۲۴۱
- ثبوت - ۱۶۹
- جاہظ - ۱۸۲ ، ۲۰۵
- جلال الدین ، ملا جلال الدین دوانی - ۱۱۸-۱۱۹
- جلال الدین افغانی ، سید - ۱۴۵
- جنسی - ۳۰۰
- جنسی محرک - ۲۸
- جواہر - ۷۹-۸۰
- جواہریت - ۱۰۳-۱۱۱ ، ۲۰۳ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷
- جواہری زبانہ - ۱۱۱-۱۱۶
- جولین ، شہنشاہ - ۲۲۳
- جیمز ، پروفیسر ولیم - ۲۶ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲
- جیو آتما - ۱۳۶
- حسن لون - ۷۶
- حجاز - ۲۷۳
- حدیث - ۲۶۳-۲۶۷
- حرکت ، نظریات - ۵۳-۶۱ ، ۷۷-۸۰ ، ۱۰۳-۱۰۷ ، اصول
- ۱۷۰-۲۲۱
- حزب وطنی - ۲۳۵-۲۴۰ ، ۲۴۵
- حسن بصری - ۱۶۸
- حقیقت - ۲۳ ، ۲۶ ، ۳۷ ، ۱۶۲ ، ۱۷۱ ، ۲۲۶ ، ۲۳۱ - مذہب
- اور ۱ ، ۲ ، ۳ ، ۶۳ ، ۹۲ - قرآن اور - ۱۹ ، ۲۳ - اور

حرکت ۵۴ ، ۷۸-۷۹ - کی حقیقی نوعیت ۷۷ و ما بعد -
 - اور سائنس ۶۲-۶۵ ، مدارج ۱۰۷-۱۱۰ - کی حقیقی
 روح ۱۰۸ - اور مشاہدات ۱۱۸ - اور دعا ۱۲ ، ۱۳۶ -
 اے۔ سی۔ پر بدلے کے نزدیک ۱۳۵-۱۳۸ -
 - مطلقہ - ۱۱۸ ، ۱۹۵ ، ۲۰۹ ، ۲۳۸ ، ۲۸۰-۲۸۷ - کا
 تصور بطور فرد - ۹۷

حکم - ۲۶۹
 حلاج - ۱۳۶-۱۵۳ ، ۱۶۷-۱۶۷
 حیم ثابت - ۲۳۵
 حنبی روایت - ۲۳۳-۲۳۴
 حنفی اصول استدلال - ۲۲۳
 حوا - ۱۲۳-۱۲۷ ، ۱۳۱-۱۳۲
 حیاتیات - ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ،
 ۲۸۷ ، ۲۸۸ ، ۱۹۱-۱۹۲ ، ۲۹۶-۲۹۸ ، ۳۰۰ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ -
 خالقیت اور مقناہی خودی - ۹۸-۱۱۸
 خلافت - ۲۳۳-۲۳۴
 خلق - ۱۵۴ ، ۱۵۹
 خوارج - ۲۴۳
 خوارزمی - ۲۰۴
 خونی رشتے - ۲۲۳-۲۰۷
 زہر ، السہہ - ۱۲۲
 خودی (دیکھیے انا)
 داماد ، میر - ۱۱۶
 دریش ، هانس - ۶۸
 دعا - ۹۳-۱۳۱ ، ۱۳۴-۱۴۰ ، ۱۶۴ ، ۲۰۸
 دھر - ۱۱۱
 دوزخ - ۱۸۵
 دیکارت ، رینے - ۳۴-۳۵ ، ۱۷۷ ، ۱۹۸
 دیقراطیس - ۷۹ ، ۱۲۶
 دیلموت - ۱۱۱
 دین - ۱۶۱

ڈارون ، چارلس - ۳۰۱ ، ۶۳

ڈورنگ - ۱۹۹

ذات -

بصیر (قدر آشنا) - ۷۳

فعال (کار فرما) - ۷۳

رازی ، امام فخر الدین - ۱۱۱ ، ۱۱۵

رازی ، ابو بکر - ۱۹۸

رائگیٹر ، پروفیسر - ۱۱۳

رائس ، پروفیسر - ۲۹ ، ۱۱۴ ، ۱۱۸

رجائیت - ۱۲۳

رجعت الہدی - ۱۷۲-۱۷۵ ، ۲۸۹

رسل ، برٹرنڈ - ۵۰-۵۵

رواقی - ۲۱۷

روح اور جسم - ۱۵۷ ، ۱۵۹

رومی - ۲۳ ، ۱۰۷ ، ۱۳۷ ، ۱۶۶ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۲۸۸

ریاست اور کلیسا (دیکھیے کلیسا اور ریاست)

ریاضیات - ۲۰۴ ، ۲۰۶-۲۰۴

ریناں ، ارنست - ۱۶۹

زمانہ - ۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۸۴ ، ۲۱۶ ، ۲۸۲ - جوہری ۱۱۱-۱۱۶ -

زمان الہیہ ۱۱۴-۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۲۱۰-۲۱۳ - مدت زمانی ۱۰۹ -

- رد عمل ۱۹۹ - اور مکان ۹۸ ، ۲۰۴-۲۱۲ - نظریات

۶۲-۷۹ - اور حقیقت مطلقہ ۶۹-۸۹ کی عدم حقیقت ۸۷ -

زمان رد عمل - ۱۹۹

زور - ۱۰۴

زہری - ۲۶۶

زینو - ۷۳-۷۵ ، ۲۱۷

مائنس - ۳۰۳ ، ۲۸۴ ، ۶۵-۶۲ ، ۳۰۳

سرخسی - ۲۷۴

سمید حلیم پاشا - ۲۳۰

سفیان ثوری - ۲۳۱

سقراط - ۷

- منوسی تحریک - ۲۳۴
- منی - ۲۲۸
- سوچ بچار (تفکر) - ۱۶۱
- سیوطی - ۲۳۴
- شامی ، امام - ۲۷۴ ، ۲۷۳
- شامی ، امام - ۲۶۸ ، ۲۶۰
- شاہ ولی اللہ - ۱۳۵ ، ۱۸۳ ، ۲۶۵
- شہنکار ، اسپنگر ، وسوالد - ۱۶۷ ، ۱۶۷ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ - کے نظریات کی تنقید - ۲۱۷-۲۲۲
- شر - ۱۲۱-۱۲۲
- شریعت - ۲۶۹
- شعرا ، سورۃ - ۱۹۸
- شعور - ۳۱ ، ۲۳ ، ۶۲ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳
- شعور ، نبوت و ولایت - ۱۸۸-۱۸۹
- شوہن ہاؤئر ، آرٹھر - ۱۲۳ ، ۱۷۳ ، ۳۰۲
- شوکانی ، قاضی - ۲۶۹ ، ۲۷۴
- شہاب الدین سہروردی ، شیخ مقبول - ۱۰۹
- شیطان - ۱۲۶ ، ۱۳۰
- شیطانی - ۳۵
- صوفی - ۱۸۸ ، ۱۹۲ ، ۱۹۵
- نیا - ۲۴۵-۲۵۰ ، ۲۶۰ ، ۲۶۲
- طبری - ۲۱۴
- طبیعیات - ۴۶-۶۱ ، ۶۲ ، ۱۰۲ ، ۱۰۵
- تدریس - ۱۰۵
- طوسی ، نصیر الدین - ۲۰۴
- طبہاسپ ، شاہ - ۷۷
- ظاہر (اور باطن) - ۲۳۱
- ظاہری ، مذہب - ۲۳۴
- عالم امر - ۳۰۰
- عباسی - ۲۳۰
- عبد القدوس ، حضرت شیخ کنگرہی - ۱۸۸

- عبدالملک - ۲۶۶
- عراقی - ۱۱۳ ، ۱۱۸ ، ۲۰۷-۲۱۲ ، ۲۱۱
- عرب - ۲۳۴
- عربی احتجاجیت - ۲۳۴
- عربی زبان - ۲۳۸
- عرفان - ۲۷۸
- عرفی - ۱۸۱
- عتائد - ۷۰
- عقل - ۲۶۱
- عقلی دلیل (فلسفیانہ) - ۳۶-۳۱
- عقلیت - ۲۵۷ ، ۳۳۲ ، ۲۳ ، ۶
- عزت و معلول ، قانون - ۴۲
- علم - ۱۳ ، ۱۱۷-۱۲۰ ، ۱۲۸-۱۳۱ ، ۱۳۷-۱۳۹ - مآخذ -
- ۱۳۴ ، ۱۹۳-۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۱۷
- علماء - ۲۵۸-۲۶۱ ، ۲۷۱
- علی ، حضرت علی کرم اللہ وجہہ - ۱۶۱
- عمر ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ - ۲۵۱
- عمل - ۸ ، ۹ ، ۲۳۷
- عورتیں - ۱۲۴-۱۲۶ ، ۱۳۰ ، ۲۳۹ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱-۲۶۳
- عیسائیت (مسیحیت) - ۱۳-۱۵
- غزالی - ۵ ، ۸ ، ۱۰۸ ، ۱۵۰ ، ۱۹۸ ، ۲۳۵
- غائبیت - ۳۴-۳۸ ، ۸۳ ، ۸۴
- فارنل ، ایل ، آر - ۹۷
- فاکس ، چارج - ۲۹۳
- فرانڈ ، زگ منڈ - ۳۵-۳۸
- فسر ، پروفیسر - ۲۴۵
- فسر ، تریب - ۸۷-۸۸ ، برآن اور - ۱۴۱-۱۹۳ ، بطور سرچشمہ
- علم ۱۳۴ ، ۱۹۳-۱۹۸ ، ۲۱۷
- فطرت پسندی - ۲۲-۲۴
- فکر - ۸-۱۱
- فوق الفطرت - ۲۸۰ ، ۲۸۶-۲۸۸

فقدہ - ۲۵۴

فقدہ حنفی - (دیکھیے حنفی فقہ)

فلاح - ۱۲۳-۱۲۵

فلاطون - افلاطون - ۲۱۵ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۵۷

فلسفہ ، وغلیفہ - ۴ ، یونانی - ۶-۳ ، ۱۹۷-۲۰۳ ، ۲۱۷ ، ۲۱۹ -

- اسلامی - ۲۵۲

فلٹک ، آر - ۲۱۵

فولاد - ۱۵

فوز الاصغر ، الفوز الامغر - ۲۰۶

فوق البشر - ۱۷۴

قانون (دیکھیے اسلام)

قدامت پرستی - ۲۸۲-۲۸۳

قدرت (قضا و قدر) - ۱۲۰

قرآن ، اور جواہریت - ۱۰۴ ، ۱۰۵ - اور تصور باری تعالیٰ

بطور نور ۹۷-۹۸ - اور محسوس ۲۰۳ - اور تخلیق ۷۸ -

اور تقدیر ۷۶ ، ۱۶۴-۱۶۷ ، ۱۴۷ ، ۱۷۵ - اور خیر الہیہ

۱۲۲ - اور استدام (مدت) زمانی ۷۰ ، ۷۵ ، ۸۵ ، ۹۰

- اور خودی (انا) ۱۵۴-۱۵۶ ، ۱۶۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ - اور

اجتنہاد ۲۲۸ - اور مشاہدات ۷۷ ، قدم - ۲۲۰ - اور

فلسفہ یونان ۶-۴ - اور قلب ۲۳ - اور تاریخ ۱۹۳-۱۹۸ ،

۲۱۱-۲۱۴ - اور بقائے دوام ۱۷۶-۱۸۲ - اور انسان کی

انفرادیت ۱۴۲ - اور وحی ۱۹۱ - کا حقیقی مقصد ۱۳ -

اور تصوف ۲۹-۳۱ - اور فطرت ۸۷ ، ۱۲۱ ، ۱۹۳-۱۹۸ -

اور فطرت انسانی ۱۶-۱۹ - اور دعا ۱۸۰ - اور حقیقت

۱۱-۲۴ ، نسخ - ۲۶۸-۲۷۰ - اور ایجاب ۲۹ - اور بہشت

(بعد الموت) ۱۸۵ - اور نجات ۱۷۷-۱۸۱ - اور شیطانی واردات

۳۵ - میں ادراک بالحواس ۴۴-۲۳ - اور روح اور جسم

۱۵۷ - بحیثیت مآخذ قانون اسلامی ۲۵۵-۲۶۴ - اور مآخذ علم

۱۴۴ - اور مکان ۲۰۷ - اور زمانہ ۱۱۱ ، ۱۱۷ - اور

حقیقت مطلقہ ۲۳۸ - اور وحدت انسانی (حیات) ۲۱۴ - اور

کائنات ۱۴ ، ۱۶ ، ۸۴ - اور عورتیں ۲۶۱-۲۶۴ -

- قرشیت - ۲۴۲
- قسطینطین ، شہنشاہ - ۲۲۴
- قست - ۱۶۶ ، ۱۷۵
- قالب - ۲۳ ، ۲۹۹
- قنوطیت - ۱۲۳-۱۲۵
- قربس - ۲۴۴
- کانٹور ، جی - ۷ ، ۵۵
- کار ، ولڈن ، جی - ۳۶ ، ۶۹-۷۰
- کانٹ ، عمانویل - ۶-۱۰ ، ۴۵ ، ۶۰
- کائنات ، ۸۳ ، ۱۵-۱۷ ، ۱۵۱ ، ۱۷۰ ، ۱۷۳ ، ۱۸۰ ، ۳۰۶
- کرب - ۱۲۱ ، ۱۲۲
- کرخی ، ۲۷۰
- کریر ، فان - ۲۵۹ ، ۲۶۳
- کایسا اور ریاست - ۲۳۶-۲۴۱
- کفارہ - ۱۴۲
- کونت ، آگسٹس - ۱۶۸ ، ۲۴۵
- کندی ، الکندی - ۱۹۹
- کوئی دلیل - ۴۱-۴۶
- گولڈ تسپیر ، پروفیسر - ۲۶۳
- کوٹھے ، جے - ڈبلیو - وائی - ۱۳ ، ۹۱ ، ۱۲۳
- لاک ، جان - ۳۹
- لامتناہی - ۷-۹ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۱۶۶ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۲۰۳
- لانگے ، ایف - اے - ۱۵۸ ، ۲۸۴ ، ۳۰۲
- لائبٹس ، گاٹ فریڈ - ۱۵۸ ، ۲۹۵
- لوتھر ، مارٹن - ۲۵۲
- لینرڈ ، جے - ۱۵۲
- مأ بعد الطبیعیات - ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۷۸ ، ۲۸۰
- مادہ - ۴۶ ، ۶۰ ، ۱۵۶-۱۵۸
- مادیت - ۶۲ ، ۸۳ ، ۱۶۸ ، ۱۷۱ ، ۱۸۰ ، ۱۳۹ ، ۱۸۹ ، ۲۹۰
- مال - ۲۶۱
- متناہی - ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۲ ، ۳

- متکلمین - ۱۳۴
- مستہوس - ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۳۰۰
- مجتہد - ۲۶۸ ، ۲۷۰ ، ۲۷۳
- مجلس - ۲۷۰
- مجرمی ثقافت - ۲۱۹-۲۲۲
- مخسوس - ۲۰۳
- مجد النبی صلعم - ۲۷۳ ، ۱۸۷ ، ۱۹۳ ، ۱۹۷
- مجد ابن عبدالوہاب - ۱۳۷
- مجد علی پاشا - ۲۳۷
- مدینہ منورہ - ۱۳۷
- مذہب - اور حقیقت ، ۳ ، ۶ ، ۹۳ - اور ایمان ، ۳ ، ۱
- معریف ، ۳ - اور مائیس ۷۷ - اور ضرورت ۱۱۳ - اور
- امکان ، خطبہ ہفتم -
- واردات (دیکھئے مشاہدات)
- جذب - ۳۸
- مسعودی - ۲۱۳
- موسیقی ، عبادت میں - ۳۰۵
- مسیحیت (عیسائیت) - ۱۵۰-۱۳
- مسیحیوں ، ایم - ۱۴۳
- مناذ - ۲۲۸
- معاونہ ، امیر - ۶۷
- معبد - ۱۶۷
- معتزلہ - ۶ ، ۲۴۳
- محسوسات و مدرکات (دیکھئے مشاہدات)
- مشاہدات
- اور حقیقت ۱۱۸-۱۱۹
- مراتب ، ۳ اور ما بعد ، باطن ۱۴۴
- مذہبی ۱۳ ، ۲۳ ، ۳۸ ، ۳۱-۹۳ ، ۲۸۷-۲۸۹ ، ۲۸۹-۳۰۰
- مذہب ۱۸۹-۱۹۲
- مل ، جے ، ایس - ۱۹۸
- مکن ، مسئلہ - ۵۲-۶۸ ، ۸۰ ، ۱۸۲

— حرکت فی المكان - ۱۰۵-۱۰۶ - اور زمانہ ۹۸ ، ۲۰۳-۲۱۱

بنک ، ایس - ۱۰۳

موجدین - ۲۳۸

معوذتان - ۲۶۹

موسیٰ ابن موسیٰ (میموندس) - ۱۰۳

میکٹنگرٹ ، ڈاکٹر - ۸۸-۸۷

میکڈانلڈ ، پروفیسر - ۲۵ ، ۱۰۳ ، ۲۳۴

میکانیت - ۶۶-۶۸ ، ۷۸ ، ۸۳ ، ۱۶۱-۱۶۵ ، ۱۵۳-۱۵۵

ناصر علی ، سرہندی - ۹۰

ناؤمن - ۱۶۲ ، ۲۵۶

نبی (انبیاء) - ۱۹۸-۱۹۴

نجات - ۷۷-۱۸۰

نجد - ۲۳۴

نسخ - ۲۶۷

نسل - ۲۶۱

نظام - ۱۹۸ ، ۲۳۰

نظم و انضباط - ۲۷۸

نفسیات - ۲۴-۲۷ ، ۳۶-۳۸ ، ۷۷ ، ۶۹۲-۳۰۲ ، ۲۰۵

— مذہب ۲۰۷-۲۱۲

— تشاکلی ۱۶۲

نفسیاتی مظاہر - ۲۴-۲۵

نن ، پروفیسر - ۵۸

نور ، اور ذات مطلق - ۹۷

نیشے ، ایف۔ ڈبلیو - ۱۷۲-۱۷۳ ، ۲۸۳ ، ۶۸۹ ، ۲۰۱-۲۰۳

نیوٹن ، سر آئزک - ۵۳ ، ۵۷ ، ۶۳ ، ۱۱۲ ، ۲۰۳

واردات (دیکھیے شہادت)

وائٹ ہیڈ ، پروفیسر - ۳ ، ۵۰ ، ۵۹ ، ۷۰ ، ۱۰۶ ، ۲۰۵

وحی - ۳۳ ، ۳۵ ، ۳۸ ، ۷۷ ، ۲۰۲

وطنیت - ۲۹۰-۲۹۱

ولیم جیمز ، پروفیسر - ۲۶ ، ۷۷ ، ۲۵ ، ۱۳۳-۱۳۵ ، ۱۰۳ ، ۱۷۱

ہایس ، ٹامس - ۲۵۰

- ہارٹن ، پروفیسر - ۵۳-۲۵۲
 ہاکنگ ، پروفیسر - ۳۸ ، ۳۲-۳۱
 ہالڈین ، جے - ایس - ۶۸-۶۶
 ہالڈین ، لارڈ - ۱۰۹
 ہائیزن برگ ، ڈبلیو - ۲۸۱
 ہیبرٹ آدم - ۱۳۳ ، ۱۲۳
 عداہ - ۲۶۱
 ہراق لطوس - ۲۱۷
 ہرگرون ژے ، پروفیسر - ۲۵۲
 ہکسلے ، پروفیسر - ۲۹۰
 ہابیون - ۷۷
 ہملٹن ، سر ولیم - ۲۹۵
 ہیگل ، ارنسٹ - ۱۰۹ ، ۱۶۸
 ہیلم ، ہولتس - ۱۸۱
 ہیوم ، ڈیوڈ - ۳۹ ، ۳۰۳
 ینگ ، کارل - ۲۹۶ ، ۲۹۷
 یونانی فلسفہ (دیکھیے فلسفہ)

حضرت علامہ کے ارشاد کے مطابق مترجم نے
 کوشش کی کہ جدید افکار فلسفہ کی ترجمانی جن الفاظ
 و مصطلحات میں کی گئی ہے ان کے لیے اردو کے
 ایسے مترادفات منتخب کیے جائیں جو انگریزی
 زبان اور مغربی فلسفے سے ناواقف حضرات کے لیے
 نامانوس نہ ہوں۔ مترجم کا فیصلہ تھا کہ
 خطبات کے اس ترجمے پر حضرت علامہ کی نظر ثانی
 ضروری ہے اور خود حضرت علامہ بھی ترجمے
 کے بعض مقامات پر الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل
 جدید کی وضاحتیں کرنا چاہتے تھے، مگر پہلے تو
 مترجم کی مصروفیت اور بعد میں خود حضرت
 علامہ کی علالت کی وجہ سے یہ مرحلہ مر نہ
 ہو سکا۔ ۱۹۳۸ء میں حضرت علامہ کے انتقال
 کے بعد یہ ترجمہ صید لذیر نیازی کے کاغذات میں
 دبا رہا۔ آخر جب ”ہزم اقبال“ کا قیام عمل میں آیا
 تو ترجمے کی تکمیل کے کم و بیش ستائیس برس بعد
 اس کی اشاعت کا آغاز ہوا۔ اس میں از اول تا آخر
 مترجم کی کوشش یہ رہی ہے کہ ترجمہ، حتیٰ الوسع
 انگریزی متن کے عین مطابق ہو، چنانچہ یہ مطابقت
 الفاظ و تراکیب کے علاوہ جملوں کی طوالت اور
 اختصار میں بھی قائم رکھی گئی ہے اور یوں اس
 صدی کے ایک اہم فکری معارف کو اردو کا جامہ
 پہنایا گیا ہے۔

ہزمِ اقبال کی چند مطبوعات

- ۱ - ذکرِ اقبال : از عبدالعجید سالک - - - - - ۳۰/-
- ۲ - فکرِ اقبال : از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم - - - - - ۵۰/-
- ۳ - فلسفہٴ اقبال : مرتبہ ہزمِ اقبال - - - - - ۳۰/-
- ۴ - شعرِ اقبال : از سید عابد علی عابد - - - - - ۳۵/-
- ۵ - مطالعہٴ اقبال : مرتبہ گوہر نوشاہی - - - - - ۴۵/-
- ۶ - اقبال درونِ خانہ : مؤلفہ خالدہ نذیر صوفی - - - - - ۳۰/-
- ۷ - اقبال دیانِ لعل : (منظوم پنجابی ترجمہ)
از خلیل آتش - - - - - ۱۰/-
- ۸ - اقبال سید سلمان کی نظر میں :
مرتبہ پروفیسر اختر راہی - - - - - ۲۶/-
- ۹ - اقبال کی شخصیت اور شاعری :
از پروفیسر حمید احمد خاں - - - - - ۲۵/-
- ۱۰ - اقبال کا فنی ارتقا : مؤلفہ پروفیسر جابر علی سید - - - - - ۱۴/-
- ۱۱ - علمِ الاقتصاد : پنجابی ترجمہ، از پروفیسر شریف کنجاہی - - - - - ۲۴/-
- ۱۲ - اقبال ممدوحِ عالم : از ڈاکٹر سلیم اختر - - - - - ۳۴/-
- ۱۳ - حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں : از محمد عبداللہ قریشی - - - - - ۴۰/-
- ۱۴ - تلمیحاتِ اقبال : از سید عابد علی عابد - - - - - ۹۰/-
- ۱۵ - مطالعہٴ اقبال کے چند نئے رخ : از ڈاکٹر سید عبداللہ - - - - - ۴۰/-
- ۱۶ - مطالعہٴ اقبال کے چند پہلو : از میرزا ادیب - - - - - ۲۵/-
- ۱۷ - اقبال — ایک مطالعہ : از پروفیسر جابر علی سید - - - - - ۲۲/-
- ۱۸ - اقبال اور تصوف : از پروفیسر محمد فرمان - - - - - ۲۰/-

ہزمِ اقبال ، کلب روڈ ، لاہور